FILOSOFÍA FUNDAMENTAL.

por

D. JAIME BALMES,

PRESBÍTERO

TOMO IV.

Segunda edicion.

Barcelona:
IMPRENTA DE A. BRUSI.
Calle de las Libreterías n.º 4.

1848.

LIBRO OCTAVO.

LO INFINITO.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL ESTADO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA.

[1.] En las obras de filosofía trascendental publicadas de algunos años á esta parte, se emplean con mucha frecuencia las palabras infinito, absoluto, indeterminado, incondicional, haciéndolas representar un gran papel en la explicacion de los mas recónditos arcanos que ofrecerse puedan á la consideracion del hombre. Con ellas se combinan las de finito, relativo determinado, condicional; y de esta combinacion se pretende que ha de surgir el rayo de luz que disipe las tinieblas de las regiones filosóficas.

[2.] A pesar del mal uso que muchos hacen de semejantes palabras, preciso es confesar, que es consolador el hecho indicado por el mismo prurito de emplearlas. Este hecho es un esfuerzo del espíritu humano para levantarse del polvo en que le hundiera la impía escuela del pasado siglo.

[3.] ¿Qué era el mundo á los ojos de los falsos filósofos que precedieron á la revolucion francesa? un conjunto de materia, sujeta á movimiento por simples leyes mecánicas, cuya explicacion estaba dada pronunciando: ciega necesidad. ¿Qué era el espíritu humano? nada mas que materia. ¿Qué era el pensamiento? una modificacion de la materia. ¿En qué se diferenciaba la materia pensante de la no pensante? En un poco mas ó menos de sutileza, en una disposicion de átomos mas ó menos feliz. ¿Qué era la moral? una ilusion. ¿Qué eran los sentimientos? un fenómeno de la materia. ¿Cuál era el orígen del hombre? el de la materia; de un fenómeno ofrecido por una porcion de moléculas, que ahora se hallan en una disposicion y luego en otra muy diferente. ¿Hablabais de un destino mas allá del sepulcro? Se os contestaba con una desdeñosa sonrisa. ¿Pronunciabais la palabra religion? El desden aumentaba, se convertia en desprecio. ¿Recordabais la dignidad humana? Sí, se os otorgaba esta dignidad, con tal que os consideraseis como una graduacion mas perfecta, mas nó de distinta naturaleza, de los demás animales. No se os negaba que vuestra figura fuese mas noble y galana que la del mono; no se os disputaba la superioridad de la inteligencia; pero

debiais guardaros de pretender ni á orígen ni á destino mas elevados. El curso de los siglos podia desarrollar y perfeccionar las formas del mono, é igualarlas con las vuestras; podia desarrollar y perfeccionar su masa cerebral de tal suerte que de los descendientes de ese mono que os divierte con sus movimientos extravagantes y sus actitudes ridículas, nacieran hombres como Platon, san Agustin, Leibnitz ó Bossuet.

[4.] Con semejante sistema, inútil era pensar en ideas; no habia mas que sensaciones: cuanto se agita en la mente del hombre, desde el mas imbécil, hasta el genio mas poderoso, no era mas que una sensacion trasformada. Los elementos de la humana inteligencia eran absolutamente los mismos de que dispone el bruto; pensar no era mas que sentir mejor. Tal era el último término del análisis, tal el resultado de la mas delicada observacion, tal la solucion que á los problemas del entendimiento del hombre encontrara la mas profunda filosofía. Platon, Aristóteles, san Agustin, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibnitz, no eran mas que soñadores sublimes, cuyo genio contrastaba con su ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas. Todos ellos no sabian nada en materia de ideología y metafísica: estas ciencias eran un mundo desconocido, hasta que vinieron á descubrirlo Locke y Condillac.

[5.] Esa escuela tan funesta como frívola, habia envuelto el espíritu en la materia, y le habia ahogado. La mariposa no podia desplegar sus leves alas, de lindos y variados colores; era preciso que se despojase de ellas, y que se convirtiese en gusano torpe é inmundo, enredado en una envoltura, tan inmunda y torpe como él. En esto consistia el progreso. El límite de la perfeccion ideológica era negar las ideas; el de los estudios metafísicos, negar los espíritus; el de los morales, negar la moral; el de los sociales, negar el poder; el de los políticos, establecer la licencia; el de los religiosos, negar á Dios. Así marchaba la razon humana en una direccion retrógrada, creyendo avanzar; así pensaba levantar el edificio de sus conocimientos, cuando no hacia mas que demoler; así queria llegar á un resultado científico, negando cuanto encontraba al paso, y negándose por fin á sí misma.

[6.] En la actualidad, hay una verdadera reaccion contra filosofía tan degradante; basta abrir los escritos de los filósofos de este siglo para convencerse de esta verdad consoladora. En todas partes se encuentra la

palabra idea, contrapuesta á la de sensacion; la de espíritu, á la de materia; la de actividad del pensamiento, á la de movimiento corpóreo; las de causa, órden, libertad de albedrío, moral, infinidad. Las ideas que las acompañan son á veces inexactas, á veces monstruosas; pero en el fondo se ve un afan por salir del abismo en que sumiera al espíritu humano una filosofía atea y materialista. Algunos filósofos que han contribuido á la reaccion no admiten un Dios inteligente y libre, distinto del universo; es verdad, y por esto he dicho mas arriba que el panteismo era un ateismo disfrazado; pero al menos el ateismo de los panteistas de la época, es un ateismo que se avergüenza de confesarse tal, que algunas veces procura quizás engañarse á sí propio, persuadiéndose que no lo es.

[7.] El ateismo de los modernos filósofos se aviene con lo infinito; no rechaza esas grandes ideas que vagaban por el mundo antiguo, como restos de una tradicion primitiva, y que luego fueron fijadas, aclaradas y elevadas por la superior enseñanza del cristianismo. La filosofía del siglo pasado se habia sentado en las tinieblas y sombras de la muerte, y se declaraba á sí propia en posesion de la luz y de la vida. La filosofía actual está todavía en la oscuridad, pero no se contenta con ella; anda á tientas en busca de una salida á las regiones de la luz. De aquí esos esfuerzos desesperados por fijarse, nó en la materia, sino en el foco de la inteligencia, en el *yo*, es decir en el espíritu; de aquí ese continuo empleo de las palabras, absoluto, incondicional, infinito; palabras que si bien las mas veces solo la conducen á un absurdo, indican sin embargo una aspiracion sublime.

[8.] Estas observaciones manifiestan, que no confundo la filosofía actual con la del siglo pasado; que no considero el panteismo de ahora, como un materialismo puro; y que á pesar del ateismo de que acuso la doctrina de algunos filósofos, no desconozco que en medio de su extravío conservan una especie de horror hácia él, y perdidos en el laberinto de sus especulaciones buscan el hilo que los conduzca á las puertas de la verdad.

[9.] Esta justicia que les hago gustoso á los modernos filósofos, no impedirá que combata sus pretensiones á un mérito que no tienen. Ellos se apellidan los restauradores de la espiritualidad del alma, y de la libertad humana; y cuando hablan de Dios, poco falta si no le exigen un tributo de gratitud por haber restaurado su trono. Antes de ostentar pretensiones tan orgullosas, debieran considerar que distan mucho todavía de la verdad con respecto á

Dios y al hombre, no solo tal como la ha enseñado en todos tiempos el cristianismo, sino como la han profesado los mas ilustres filósofos modernos. Quieren apellidarse restauradores, pero su restauracion es con sobrada frecuencia, una nueva revolucion, á veces tan terrible como la que tratan de combatir.

[10.] Hay otra consideracion que debiera moderarlos cuando se quieren dar el aire de inventores, y es, que al hablar de Dios, del espíritu humano, del pensamiento, de las ideas, de la libertad de albedrío, nada bueno dicen que no se halle en todas las obras de los filósofos que florecieron antes del siglo XVIII, y aun á principios de él. Abrid los libros de texto de las escuelas, y en ellos encontraréis muchas de las cosas que ahora se os presentan cual descubrimientos importantes. Los grandes filósofos se glorian de saber, lo que antes aprendian los niños. La tradicion filosófica de las sanas ideas no se interrumpió durante el siglo pasado; en muchos puntos de Europa se conservaban escuelas que los enseñaban con escrupulosa fidelidad. Y á mas de las escuelas humanas habia la del Hombre-Dios, la Iglesia de Jesucristo, que entre sus dogmas sobrenaturales conservaba tambien las verdades naturales, que esfuerzos insensatos se empeñaban en hacer olvidar.

[11.] ¿A qué se reducen pues la invencion y la restauracion? Invencion con respecto á Dios, al espíritu humano, y á la moral, no la hay; todo lo que se diga de verdad, estaba dicho ya. Restauracion tampoco la hay propiamente hablando; no se restaura lo que no pereció. La verdad existia; y conocida y atacada por los siete mil que no habian doblado la rodilla ante Baal; cuando los tránsfugas vuelven y se acercan al número escogido, que no digan que restauran, digan que recobran; no dan, reciben; no iluminan al mundo, son ciegos á quienes la bondad de la Providencia les abre los ojos á la luz.

CAPÍTULO II.

IMPORTANCIA Y ANOMALÍA DE LAS CUESTIONES SOBRE LA IDEA DE LO INFINITO.

[12.] El exámen de la idea de lo infinito es un objeto de la mayor importancia. A mas de que la encontramos en varias ciencias, inclusas las exactas, encierra uno de los principales caractéres en que distinguimos á Dios de las criaturas. Un Dios finito no seria Dios; una criatura infinita no seria criatura.

En la escala de los seres finitos notamos una gradacion, por la cual se eslabonan los unos con los otros: los menos perfectos, á medida que se perfeccionan, van acercándose á los perfectos; y salvos los límites de la naturaleza de cada uno, hay puntos de comparacion que nos sirven para medir las distancias respectivas. Entre lo finito y lo infinito, no hay comparacion; todas las medidas son insuficientes, desaparecen: pasamos de la gota imperceptible á la inmensidad del océano; del átomo que se escapa á toda observacion, al piélago de materia difundida por los espacios; y por mucho que esos tránsitos expresen, son nada para representar la idea de lo infinito: estos océanos comparados con la infinidad verdadera, se convierten á su vez en nuevas gotas imperceptibles, y así recorre el espíritu una escala interminable, en busca de algo que pueda corresponder á su idea. El exámen de la idea de lo infinito, aunque no tuviese mas objeto que la contemplacion del grandor de la misma, deberia ocupar un puesto preferente en los estudios filosóficos.

[13.] Al fijar la consideracion en las disputas sobre la idea de lo infinito, relativas no solo á la naturaleza de ella, sino tambien á su misma existencia, échase de ver una extraña anomalía. Si existe en nuestro entendimiento, parece que deberia llenarlo todo; y que ha de ser imposible el dejar de experimentarla. No obstante es bien sabido que los filósofos disputan hasta sobre la existencia de esta idea, de suerte que siendo ella un tesoro infinito, los que le poseen dudan de su realidad: á la manera de los antiguos caballeros que hallándose en un soberbio castillo adornado con gran riqueza

y esplendor, dudaban de si lo que estaban presenciando era realmente un castillo ó una ilusión producida por un hechicero.

[14.] La simple disputa sobre si la idea de lo infinito es positiva ó negativa, equivale tambien á la cuestion de su existencia. Si es negativa, expresa una falta de ser: si es positiva, significa una plenitud del ser; ¿puede acaso entablarse disputa mas vital para una idea que la de buscar si representa la falta ó la plenitud de una cosa?

[15.] Hénos aquí pues con el hecho que hemos notado ya en las discusiones anteriores: la razon tocando á sus cimientos, y como amenazada de encontrar la muerte entre las ruinas de los mas altos edificios que encuentra en sí propia.

CAPÍTULO III.

SI TENEMOS IDEA DE LO INFINITO.

[16.] ¿Tenemos alguna idea de lo infinito? Parece que sí; de lo contrario la palabra *infinito* no significaria nada para nosotros; y al emplearla, no nos entenderíamos recíprocamente, como nos entendemos.

[17.] Sea lo que fuere de la naturaleza y perfeccion de nuestra idea de lo infinito, es cierto que envuelve algo fijo, comun á todas las inteligencias. Fácilmente podemos observar que esta idea la aplicamos á cosas de órdenes muy diferentes; y que la significacion en cada caso, es una misma para todos los hombres. Hasta las dificultades que nos abruman al querer explicarla en sí, y en sus aplicaciones, dimanan de ella misma; y á todos nos confunden igualmente, porque todos concebimos de un mismo modo, lo que se entiende por infinito, tomado en general.

[18.] Infinito é indefinido expresan cosas muy diversas. Infinito significa carencia de límites; indefinido significa que los límites se retiran continuamente; se prescinde de la existencia de los mismos, y solo se dice que no se los puede asignar.

[19.] Todo cuanto existe es ó finito ó infinito: pues que, ó tiene límites ó no los tiene; en el primer caso, es finito, en el segundo, infinito: no hay medio entre el sí y el nó.

[20.] Por donde se echa de ver que propiamente hablando, no hay en la realidad nada indefinido: esta palabra expresa una manera de concebir, ó mas bien una vaguedad en el concepto, ó una indecision en el juicio. Cuando no conocemos los límites de una cosa, y por otra parte no nos atrevemos á afirmar su infinidad, la llamamos indefinida. Así han dicho que era indefinido el espacio, los que no han visto medio de señalarle un límite, y consideraban que no era conveniente apellidarle infinito. Hasta en el lenguaje comun se llama indefinido, lo que no tiene señalados los límites: así se dice «se ha concedido tal ó cual cosa por un tiempo indefinido»

aunque este, con ciertas condiciones, haya de ser limitado en alguna época que no se determina.

[21.] La idea de la infinidad no consiste en concebir que á una cantidad dada se le pueda siempre añadir otra; ó que á una perfeccion se la pueda hacer mas intensa: esto no expresa mas que la posibilidad de una serie de conceptos con la que procuramos acercarnos á la idea absoluta de lo infinito. Que esta idea absoluta es algo distinto de aquellos conceptos, se ve claro en que la miramos como un tipo al cual referimos la serie, y al que no podemos igualarla por mas que la prolonguemos.

[22.] Notemos el lenguaje con que naturalmente expresamos lo que pasa en nuestro interior al pensar en lo infinito.

Qué es una línea infinita?

Una línea que no tiene límites.

¿Será de un millon, de un billon de varas?

No se puede expresar su longitud con ningun número; será siempre mayor.

A medida que prolongamos una línea finita, ¿nos acercamos á la infinita?

Cierto, en cuanto *acercarse* significa poner cantidades que se encuentran en aquello á que nos acercamos; pero nó que esta diferencia pueda asignarse. No hay comparacion, entre lo finito y lo infinito; y por consiguiente, no es dable asignar la diferencia.

Sumando todas las líneas finitas, ¿se formaria una infinita?

Nó: porque en esta adicion es concebible la multiplicacion de cada uno de los sumandos; y por tanto, un aumento en lo infinito, lo que es absurdo.

La infinidad de la línea, ¿consistirá en que no conozcamos sus límites, ó no pensemos en ellos?

Nó: sino en que no los tenga.

[23.] Por este diálogo, que está al alcance de las inteligencias mas comunes, y que no expresa mas de lo que diria cualquiera persona de una comprension regular, aunque no se hubiese ocupado nunca en estudios

filosóficos, se echa de ver que la idea de lo infinito se halla en nuestro entendimiento, como un tipo constante, al cual no pueden llegar todas las representaciones finitas. Conocemos las condiciones que se han de llenar, pero vemos la impotencia de llenarlas: cuando se nos quiere persuadir que esto se ha conseguido, reflexionamos sobre la idea de lo infinito: y decimos: «nó; todavía nó; esto es contradictorio con la infinidad; esto no es infinito, sino finito.» Distinguimos perfectamente, entre la falta de la percepcion del límite, y su no existencia: si se quiere que confundamos estas dos cosas, respondemos: «nó; no deben confundirse: hay mucha diferencia entre el no concebir un objeto, y su no existencia: no se trata de que nosotros concibamos ó nó el límite; sino de que exista ó nó.» Por mas que se retire un límite, ocultándose por decirlo así á nuestros ojos, no nos engañamos: existe ó nó: si existe, no está cumplida la condicion encerrada en el concepto de la infinidad; el objeto no es infinito, sino finito; si no existe, hay infinidad verdadera: la condicion está cumplida.

[24.] Mientras la idea de lo infinito es considerada en general, no se puede confundir nunca con la de lo finito; hay entre las dos una línea divisoria, que no nos permite equivocarnos, pues que está tirada por el mismo principio de contradiccion: se trata de distinguir entre el *sí* y el *nó*: con decir *finito*, se afirma el límite, con decir *infinito*, se niega: no caben ideas mas claras y precisas.

CAPÍTULO IV.

EL LÍMITE.

[25.] Infinito parece expresar una negacion, puesto que equivale á no finito. Pero las negaciones no siempre son verdaderamente tales, aunque así lo indiquen las palabras: porque, si aquello que se niega es una negacion, el resultado es una afirmacion. Por esto suele decirse que dos negaciones afirman. Si alguno dice: no ha llovido; y otro contesta que no es verdad, niega la negacion del otro, pues que negar la proposicion: no ha llovido, es lo mismo que decir ha llovido, esto es, afirmar la lluvia. Así para conocer si la palabra infinito significa una verdadera negacion, es necesario saber qué se entiende por la palabra finito.

[26.] Finito es lo que tiene límite. Límite es el término mas allá del cual no hay nada del objeto limitado. Los límites de una línea son los puntos mas allá de los cuales la línea no se extiende; el límite de un número es el extremo mas allá del cual no se extiende el número; el límite de los conocimientos de un hombre es el punto á donde llegan, y del cual no pasan. Siendo el límite, negacion; negar el límite es negar la negacion, y de consiguiente afirmar.

[27.] Por estos ejemplos se echa de ver que el límite tomado en el sentido vulgar, expresa una idea algo distinta del límite definido por los matemáticos. Estos llaman límite á toda expresion finita, infinita ó nula, á la cual se puede acercar continuamente una cantidad, sin que jamás pueda alcanzarla. Así el valor $0/a$ es el límite del decremento de un quebrado, cuyo numerador es variable x/a; porque, suponiendo que x va menguando continuamente, el quebrado se acercará á la expresion $0/a$, sin que jamás pueda llegar á confundirse con ella, mientras la cantidad x no se desvanezca del todo. Si suponemos $(b+x)/a$ donde la x vaya decreciendo, la expresion se acercará continuamente á esta otra $(b+0)/a = b/a$, la cual será el límite del quebrado. Suponiendo la expresion a/x y que x va menguando, nos acercaremos continuamente a la expresion $a/0 = \infty$, valor infinito á que el quebrado no llegará nunca mientras x no se convierta en 0, lo que jamás

podrá verificarse, habiendo de ser x una verdadera cantidad. Con estos ejemplos se ve por qué los matemáticos admiten límites finitos, infinitos, y nulos. Además se manifiesta tambien como en estos casos se toma la palabra límite, en un sentido diferente del vulgar, que es tambien el filosófico.

[28.] Límite pues, expresa una verdadera negacion; y así la palabra finito ó limitado envuelve por necesidad una negacion. No se limita lo que no es; por consiguiente, lo finito no puede ser una negacion absoluta. Esta seria la nada, y la nada no se llama finita. Luego en la idea de finito entran dos: 1.º ser, 2.º negacion de otro ser. Una línea de un pié envuelve dos cosas: el valor positivo de un pié, y la negacion de todos los otros valores fuera del de un pié. Luego lo finito en cuanto finito, envuelve una negacion referida á un ser. Si pudiésemos expresar en abstracto esta idea usando del término finidad, así como tenemos el de infinidad, diríamos que la finidad en sí, nada expresa, sino la negacion de ser referida á un ser.

[29.] De esto se infiere que la palabra infinito no es negativa; pues que con ella se niega una negacion; infinito es lo no finito, esto es lo que no tiene carencia de ser; y por consiguiente lo que posee todo el ser.

[30.] Tenemos pues alguna idea de lo infinito, y esta no es una pura negacion; sin embargo no se crea que con esto hemos llegado al último término del análisis de la idea de lo infinito. Mucho nos falta que andar, y despues de largas investigaciones es dudoso que obtengamos un resultado satisfactorio.

CAPÍTULO V.

CONSIDERACIONES SOBRE LA APLICACION DE LA IDEA DE LO INFINITO Á LA CANTIDAD CONTINUA, Y Á LA DISCRETA EN CUANTO SE EXPRESA EN SERIES.

[31.] Una de las propiedades características de la idea de lo infinito es su aplicacion á órdenes muy diferentes. Esto da lugar á importantes consideraciones que contribuyen no poco á la aclaracion de dicha idea.

[32.] Desde el punto en que me encuentro, tiro una línea en la direccion del norte, y es evidente que puedo prolongarla hasta lo infinito. Dicha línea es mayor que otra cualquiera finita; ninguna de estas puede ser tan larga como ella; porque siendo finita, tendrá un valor determinado, por lo cual si la superpongo á la infinita, solo llegará hasta un cierto punto, y no pasará de allí. Parece pues que esta línea es infinita en toda la propiedad de la palabra; porque no habiendo medio entre lo finito é infinito, y no siendo ella finita pues que acabamos de demostrar que es mayor que todas las finitas, habrá de ser infinita.

La demostracion anterior parece que nada deja que desear; no obstante, hay tambien en contra de la infinidad de dicha línea una razon concluyente. Lo infinito carece de límites, y esta línea los tiene, pues que partiendo del punto desde el cual se la tira, hácia el norte, no se extiende en la direccion del sud.

[33.] Esta línea es mayor que todas las finitas; pero es dable encontrar otra mayor que ella. Si la suponemos prolongada en la direccion del sud, la que resulte de ella mas la prolongacion, será mas larga; y si en la direccion del sud se la prolonga hasta lo infinito, el resultado será una línea doble de la primera.

[34.] Con la prolongacion de una línea hasta lo infinito en las dos direcciones opuestas, parece que resulta una línea absolutamente infinita. A primera vista no se concibe que pueda haber un valor lineal mayor que el de

una recta prolongada hasta lo infinito, en direcciones opuestas; sin embargo no es así; y considerando que al lado de esta recta se pueda tirar otra, finita ó infinita, y que la suma de las dos formará un valor lineal mayor que la primera, tenemos que esta no era infinita; puesto que es dable encontrar otras mayores que ella. Y como por otra parte es evidente que se pueden tirar infinitas líneas prolongadas hasta lo infinito, resulta que ninguna de ellas forma un valor lineal infinito, puesto que no es mas que una parte de la suma lineal que resulta del conjunto de las líneas que se pueden tirar.

[35.] Reflexionando sobre esta contradiccion que parece encontrarse en nuestras ideas, se descubre que la idea de infinito es indeterminada, y por tanto susceptible de aplicaciones diferentes. Así en el caso que nos ocupa, no puede dudarse de que la recta prolongada hasta lo infinito tiene alguna infinidad, pues que es cierto que carece de límite en sus respectivas direcciones.

[36.] Este ejemplo hace conjeturar que la idea de infinito no nos representa nada absoluto; pues que aun en los objetos que mas claros se ofrecen á nuestro espíritu, cuales son los de la intuicion sensible, encontramos bajo un aspecto la infinidad, que por otro vemos contrariada.

[37.] Lo que hemos observado en los valores lineales, se extiende tambien á los numéricos expresados en series. En las matemáticas se habla de las series infinitas; pero si bien se reflexiona no hay ninguna que merezca este nombre. Sea la serie a, b, c, d, e,.... se la llamará infinita, si sus términos continúan hasta lo infinito. No puede negarse que hay infinidad bajo un aspecto, porque falta el límite que ponga fin á la serie en un sentido; pero es evidente que el número de sus términos no será jamás infinito, pues que hay otros mayores; cual seria por ejemplo, si al continuar la serie de izquierda á derecha la continuásemos al mismo tiempo de derecha á izquierda en esta forma

...., e, d, c, b | a, b, c, d, e,....

en cuyo caso es evidente que el número de los términos seria duplo del primero.

Luego las series llamadas infinitas no lo son ni pueden serlo, hablando con rigor.

[38.] Pero lo curioso es que la infinidad no se encuentra en la serie, ni aun suponiéndola prolongada en direcciones opuestas; porque si á su lado imaginamos otra, es evidente que la suma de los términos de las dos, será mayor que la de una de ellas; de donde resultará que ninguna será infinita. Y como es evidente que sean cuales fueren las series, siempre se pueden imaginar otras, resulta demostrado que no puede haber una serie infinita en el sentido que los matemáticos toman la palabra serie; esto es, por una continuacion de términos; no excluyendo la posibilidad de otras continuaciones, á mas de la supuesta infinita.

[39.] Las dificultades contra la infinidad lineal, se extienden á la de superficie. Suponiendo un plano infinito, es evidente que se pueden tirar infinitos planos distintos del primero, y que le corten en infinita variedad de ángulos: la suma de estas superficies será mayor que una cualquiera de ellas. Luego la prolongacion infinita de un plano en todas direcciones, no constituye una verdadera superficie infinita.

[40.] Un sólido dilatado en todas direcciones parece infinito; pero si se reflexiona que en la idea matemática del sólido no entra la de impenetrabilidad; se verá que dentro de un sólido infinito, se puede colocar otro, cuyo volúmen sumado con el del primero, dará un valor duplo de este. Sea E un espacio puro y vacío, que imaginaremos infinito; sea M, un mundo de igual extension que se coloca en él, y le llena; es evidente que E+M, será mayor que E. Luego aunque supongamos á E infinito igual á ∞; tendremos que siendo M tambien igual á ∞, resultará $E+M = \infty + \infty = 2\,\infty$. Y como este valor expresa el volúmen; el primero no será infinito, porque se puede duplicar. Si se prescinde de la impenetrabilidad, la operacion puede repetirse hasta lo infinito; luego, el primer infinito, lejos de merecer este nombre parece una cantidad susceptible de incrementos infinitos.

CAPÍTULO VI.

ORÍGEN DE LA VAGUEDAD Y APARENTES CONTRADICCIONES EN LA APLICACION DE LA IDEA DE LO INFINITO.

[41.] Las dificultades que se ofrecen al aplicar la idea de la infinidad, parecen probar que dicha idea ó no existe para nosotros, ó es muy confusa; pero estas mismas dificultades tambien indican por otra parte, que la poseemos, y muy perfecta. ¿Por qué descubrimos que no son infinitos los números que á primera vista nos lo parecian? ¿por qué negamos la infinidad de ciertas dimensiones, no obstante su infinita prolongacion en un sentido? porque examinando bien dichos objetos, hallamos que no corresponden al tipo de la infinidad. Si este tipo no existiera en nuestro entendimiento ¿cómo seria posible que nos sirviésemos de él? ¿Cómo podríamos compararle los seres, si él nos fuese desconocido? ¿Es posible saber cuándo una cosa llega á un extremo, si no tenemos idea del extremo? Esto equivaldria á comparar sin punto de comparacion, es decir, á ejercer un acto contradictorio.

[42.] A pesar de estas razones que parecen concluyentes en favor de la existencia de la idea de lo infinito, si interrogamos nuestro interior no podemos negar que experimentamos cierta vaguedad, cierta confusion, que inspira vehementes dudas sobre la realidad de esta idea. ¿Qué se le ofrece á nuestro espíritu al pensar en lo infinito? la imaginacion abandonada á sí misma, extiende el espacio, agranda las dimensiones de cuanto le ocurre, multiplica indefinidamente los números, pero sin ofrecer á la inteligencia nada con el carácter de infinito. Si prescindimos de la imaginacion, y nos referimos al entendimiento puro, aunque descubrimos en él un tipo para juzgar de la infinidad ó no infinidad de los objetos que se le presentan, al reflexionar sobre el tipo en sí, perdemos la claridad que antes nos iluminaba, y hasta nos quedamos perplejos sobre la existencia del mismo.

[43.] ¿Negaremos la existencia de dicha idea? ¿abandonaremos el intento de explicarla? creo que no debemos hacer ni uno ni otro, que es preciso

admitirla, que no es imposible explicarla, y que hasta se puede señalar la razon de la oscuridad que en ella encontramos.

[44.] Ante todo conviene advertir que una de las causas de la confusion en que andan envueltas las discusiones sobre la idea de lo infinito, nace de que no se hace distincion entre el conocimiento intuitivo y el abstracto (Lib. V, cap, XI). Si se hubiese atendido á esta distincion, se hubieran evitado muchas dificultades. Con decir que la idea de lo infinito no es intuitiva sino abstracta, se prepara la solucion á las principales objeciones que contra ella se dirigen.

[45.] La idea de infinidad no es para nosotros intuitiva: esto es, no ofrece á nuestro entendimiento un objeto infinito; esa intuicion no puede verificarse mientras no veamos la misma esencia de Dios, como sucederá en la otra vida.

[46.] Si tuviésemos ahora la intuicion de un objeto infinito, veríamos sus perfecciones infinitas, tales como son, con sus propios caractéres; ó mas bien, veríamos como todas las perfecciones, dispersas en los seres limitados, se reunen en una sola perfeccion infinita. Cuando quisiésemos referir la idea de lo infinito á objetos determinados, por ejemplo á la extension, veríamos que estos objetos se hallan en contradiccion con la idea; no nos seria dable modificarla de varias maneras, aplicarla primero en un sentido y luego en otro muy diferente: la idea única, simplicísima se referiria siempre á un objeto único, simplicísimo; y este nó indeterminado, nó vago, como ahora, sino con la determinacion de una existencia necesaria y de una perfeccion infinita. El ser infinito nos seria dado en intuicion, como se nos dan los hechos de nuestra propia conciencia: el conocimiento que de él tendríamos seria de un objeto eminentemente incomunicable como predicado, á cualquier órden de cosas finitas; y cuando se nos preguntase si la idea de esa infinidad es aplicable á un número ó á una extension, veríamos una contradiccion tan manifiesta como si nos propusiéramos identificar un acto de nuestra conciencia con los objetos externos.

[47.] La indeterminacion que nos ofrece la idea de infinidad; la facilidad que experimentamos para modificarla de varias maneras y aplicarla á objetos diversos, en sentidos muy diferentes; nos está indicando que no es

intuitiva sino abstracta é indeterminada: que es uno de aquellos conceptos generales que nos sirven para tener algun conocimiento de las cosas cuya intuicion no se nos ha concedido.

Esta observacion hasta para señalar el orígen de la vaguedad que experimentamos en la idea de lo infinito. Como los conceptos indeterminados, por lo mismo que son indeterminados, no se refieren á ningun objeto en particular, ni á ninguna propiedad, que por sí sola sea concebida como realizable, no encierran aquellas determinaciones que fijan de una manera absoluta nuestro conocimiento. La misma indeterminacion con que ofrecen alguna propiedad de los seres, da motivo á la diversidad de las aplicaciones, segun son diversas las propiedades particulares que se combinan con la general. Si se nos da un triángulo rectángulo, conociendo la medida de todas sus líneas y de sus ángulos agudos, la determinacion de la idea evita la vaguedad intelectual, y no permite la aplicacion á diversos casos de lo que de suyo es determinado y fijo; pero si se nos da un triángulo rectángulo en general, sin determinársenos el valor de sus líneas y de sus ángulos agudos, las aplicaciones pueden ser infinitas. A medida que la idea del triángulo vaya siendo mas general é indeterminada, se aumentará la variedad de sus aplicaciones.

[48.] Las ideas indeterminadas, para representar algo, necesitan una propiedad á la cual se apliquen, y que sea como la condicion bajo la cual se realicen ó se puedan realizar; hasta que dicha aplicacion se verifica, son formas intelectuales puras, á las cuales no se puede pedir la representacion de nada determinado. Y no quiero decir con esto que dichas ideas sean conceptos vacíos, é inaplicables fuera del órden sensible, como pretende Kant cuya opinion llevo ya impugnada (Lib. V, cap. XIV, XV y XVI); sino que concediéndoles un valor universal, les niego el que por sí solos tengan un valor representativo de algo realizable, sin mas propiedad que lo que ellos expresan. Ateniéndonos al mismo ejemplo podemos observar, que la idea *pura* de triángulo es irrealizable; porque todo triángulo *real*, contendrá algo mas que lo contenido en la idea; pues que será rectángulo ú oblicuángulo, etc. etc. de todo lo cual prescinde la idea pura. Si las notas encerradas en el concepto van siendo mas indeterminadas, la indeterminacion del objeto será mayor; y por consiguiente mas vago será lo que se ofrezca al entendimiento, y mas numerosas y variadas las

aplicaciones que se podrán hacer de la idea. Así sucede en las de ser, no ser, límite, y otras semejantes.

CAPÍTULO VII.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA IDEA ABSTRACTA DE LO INFINITO.

[49.] Supuesto que nuestra idea de lo infinito no es intuitiva, sino abstracta, veamos cómo se puede explicar su verdadera naturaleza.

Tenemos idea del ser y de su opuesto el no ser: consideradas en sí mismas, son ideas generales puras, sumamente indeterminadas, aplicables á cuanto se somete á nuestra experiencia.

De todo ser limitado podemos afirmar y negar algo: afirmar lo que es; negar lo que no es; el límite como tal, no se concibe sino cuando se niega una cosa de otra.

[50.] Nuestro ser nos ofrece una actividad nunca agotada, pero siempre limitada, por la falta ó la resistencia de los objetos; el mundo externo es un conjunto de seres que se nos ofrece con mucha variedad de limitaciones.

Luego la experiencia tanto interna como externa nos da idea de lo finito, esto es, de un ser que envuelve algun no ser: el bruto siente, mas no entiende: *es* sensitivo, hé aquí el ser; *no es* inteligente, hé aquí el límite. El hombre es sensitivo é inteligente; el límite del bruto no es el del hombre. Entre los seres inteligentes, el uno entiende mas cosas que otro; el límite de este no es el límite de aquel.

[51.] Encontrando límite en la experiencia interna y externa, es evidente que podemos formarnos la idea general de límite, esto es, de una negacion aplicada á un objeto.

[52.] La misma experiencia nos enseña que los límites de unas cosas no son los de otras; que tal límite aplicado á un objeto debe ser negado de otro; comparando los seres entre sí, nos hallamos frecuentemente en el caso de *negar ciertos* límites. Como nuestro entendimiento tiene la fuerza de generalizar, es evidente que la negacion de *ciertos* límites que encontramos

aplicable á muchos objetos, podemos concebirla en general, teniendo un concepto indeterminado en que se incluyan estas dos ideas *negacion* y *límite*.

[53.] No veo que se pueda objetar nada á la posibilidad y existencia de este concepto: sin embargo como necesito de este hecho para explicar la idea de infinidad, voy á robustecerle con algunas observaciones.

Tenemos alguna idea de la negacion en general; este es un hecho primitivo de nuestro espíritu; sin él no son posibles los juicios negativos, ni nos seria dado conocer el principio de contradiccion: es imposible que una cosa *sea y no sea* á un mismo tiempo: *no sea*, hé aquí la negacion; luego es indudable que la concebimos. Este concepto es general, pues no encierra ninguna determinacion: se habla del no ser sin referirse á ningun objeto particular, ni siquiera á una especie ó género que contenga alguna determinacion; luego el concepto de la negacion es general y absolutamente indeterminado.

[54.] Tenemos idea de límite; porque como hemos visto ya, es una negacion aplicada á un ser. Tenemos además la idea de negacion de límite, porque así como le concebimos aplicado ó aplicable, podemos concebirle y le concebimos en efecto, no aplicado ó no aplicable. A cada paso negamos límites determinados: generalizando esta idea, resulta la negacion general de límite en general.

[55.] Con las observaciones que preceden podemos señalar lo que se contiene en la idea de lo infinito. En mi juicio esta idea es un concepto general que envuelve los dos siguientes: 1.º ser en general; 2.º negacion de límite, tambien en general. La reunion de estos dos conceptos constituye la idea abstracta de lo infinito.

[56.] El concepto de límite generalizado y negado, nos da alguna idea de la infinidad en abstracto, pero nó idea de una cosa infinita. Sin conocer intuitivamente un objeto infinito, y solo alcanzando á formarnos idea muy imperfecta de él, podemos hablar de la infinidad, sin caer en contradiccion, determinando los casos en que se halla aplicada á un ser, ó á un órden de seres, real ó posible. Si bien se observa, el hombre tiene muchas ideas de este género vago; pero que no obstante le sirven para cuanto necesita. Hagámoslo sensible con algunas aplicaciones.

[57.] Se le muestran á un ignorante algunos sabios, y se le asegura que uno entre ellos sabe mas que todos los otros juntos. El pobre ignorante no tiene ninguna idea de lo que sabe el que mas ni el que menos, ni del grado de la ciencia, ni de la ciencia misma, pero tiene en general las ideas de grado, de mas y de menos, así como la de conocimiento; pues bien, esto le basta para hablar sin contradecirse, ni confundirse, de la mayor ciencia del uno y de la menor ciencia de los otros, y aun para resolver con acierto las cuestiones que se le ofrezcan sobre la ciencia de aquellos individuos, en cuanto se hallan contenidas en la idea general de que la ciencia de uno es mayor que la de todos los otros juntos.

Otro ejemplo. Un dependiente de un establecimiento donde se hallen reunidos los mas bellos producto del arte, puede hablar de todos ellos sin confundirse ni contradecirse, aun cuando sea incapaz de conocer su mérito, é ignore absolutamente las circunstancias que constituyen la belleza de los objetos. Le bastará tener idea de perfeccion ó belleza en general, y vincular con ciertos signos arbitrarios los grados de perfeccion ó belleza de los objetos, para que pueda designarlos á los concurrentes, y ponderar la mayor habilidad de un artista, la menor felicidad de otro, el atinado acierto de aquel, los desaciertos de este, el mayor valor de las obras del primero, la inferioridad de las del segundo, y formar otros pensamientos por este tenor que á primera vista pudieran hacernos creer que el dependiente es un artista consumado, ó cuando menos un aficionado de grande inteligencia y de gusto exquisito.

[58.] Fácil seria manifestar con otros ejemplos la fecundidad de ciertas ideas generales, y cómo se prestan á innumerables combinaciones, sin que por ellas conciba el entendimiento nada determinado. Hé aquí precisamente lo que nos sucede con la idea de lo infinito: en vano nos preguntamos qué es lo que corresponde á ella en nuestro interior: el concepto de ser en general y de negacion de límite, nada nos presentan fijo, sino ciertas condiciones abstractas á que vamos sometiendo los objetos, á medida que se ofrecen á nuestra intuicion, ó que por lo menos se nos presentan con algunas propiedades que los caractericen, permitiéndonos formar una idea menos vaga de la negacion del límite.

CAPÍTULO VIII.

SE COMPRUEBA CON APLICACIONES Á LA EXTENSION, LA DEFINICION DE LA INFINIDAD.

[59.] Hemos explicado la idea de infinidad en general, por los conceptos indeterminados de ser y negacion de límite. Para cerciorarnos de que la explicacion es fundada, y de que se han señalado los caractéres constitutivos del concepto, veamos si sus aplicaciones á objetos determinados corresponden á lo que se ha establecido en general.

Si la idea de infinidad consiste en lo que se ha dicho, se verificará que será susceptible de aplicarse á todos los objetos de la intuicion sensible ó del entendimiento puro, obteniéndose los resultados que deben obtenerse, inclusas las anomalías que anteriormente se han hecho notar (Cap. V).

[60.] Las anomalías, ó mas bien contradicciones, que parecen encontrarse en las aplicaciones de la idea de infinidad, ofreciéndose como infinita una cosa que luego se descubre no serlo, se originan de que se aplica dicha idea bajo condiciones diferentes. Esta variedad no seria posible, si la idea representase algo determinado; pero como solo contiene la negacion de límite en general, unida á un ser tambien en general, resulta que esta negacion la sometemos en cada caso á condiciones particulares, y así sucede que cuando pasamos á otras condiciones, la idea general no puede darnos el mismo resultado.

[61.] Una línea tirada desde el punto en que nos encontramos, en direccion del norte y prolongada hasta lo infinito, nos ha resultado infinita y no infinita (Cap. V). Esta contradiccion solo es aparente: en la realidad no hay mas que el diferente resultado á que debe conducir la idea general por la condicion bajo la que se le aplica.

Cuando consideramos una línea prolongada hasta lo infinito en la direccion del norte, no aplicamos la idea de infinito á un valor lineal en abstracto, sino á una recta que parte de un punto y prolongada solo en una direccion:

el resultado es el que debe ser; se afirma la negacion del límite bajo una condicion; el infinito resulta sujeto á la misma condicion. Se dirá que no hay medio entre el sí y el nó, y por consiguiente entre lo infinito y no infinito; pero no es difícil soltar la dificultad observando que el sí y el nó para ser contradictorios, se han de referir á una misma cosa, lo que no sucede cuando se han cambiado las condiciones del objeto.

[62.] Si en vez de suponer una prolongacion sola, hubiésemos tratado de aplicar la negacion de límite á una recta en general, es evidente que debiéramos haberla prolongado en los dos sentidos opuestos; entonces nos resultaba un nuevo infinito con arreglo á la nueva condicion.

Ya hemos visto (Cap. V) que ni aun en este caso teníamos un valor lineal infinito en todo rigor; pues que esta recta solo formaba parte de la suma de otras que se podian imaginar. ¿Qué diremos pues de ella? ¿será infinita ó nó? ambas cosas se pueden decir haciendo la distincion debida. Será infinita, esto es, tendremos la idea de infinidad ó negacion de límite, aplicada con todo rigor á una linea recta *sola*; pero si en vez de tratar de *una recta sola* se trata de un *valor lineal*, sin ninguna condicion, la línea supuesta no será infinita; la negacion de límite no está aplicada bajo aquella condicion; el resultado pues será diferente, dejará de ser infinito.

[63.] Considerando dos líneas solas se puede hacer notar la misma anomalía. Supóngase una recta prolongada en los dos sentidos hasta lo infinito, y descríbase á su lado una curva que en undulaciones continuas se vaya prolongando hasta lo infinito en direccion paralela á la recta. Serán ambas infinitas segun como se las considere. Si se atiende solo á su direccion, prescindiendo del valor lineal que encierran, ambas son infinitas; pero si se atiende á este, la curva es mas larga que la recta porque es evidente que tomando una parte de la curva correspondiente á una parte de la recta y extendiendo ó rectificando la de la curva, resultará mayor que la de la recta; y como esto se puede hacer en toda la prolongacion de las líneas tendremos que el valor lineal de la curva será mayor que el de la recta en proporcion á la ley de sus undulaciones.

[64.] Por esta doctrina se echa de ver como la idea de infinidad puede aplicarse bajo diferentes condiciones, y producir diferentes resultados, sin ninguna contradiccion. Lo que es infinito bajo un aspecto, no lo es bajo

otro; y de aquí procede lo que se llama *órdenes de infinitos*, y que tanto figuran en las matemáticas; pero repito que estas contradicciones no son susceptibles de explicacion si se atribuye á la idea de infinito un valor absoluto y no se le considera como la representacion abstracta de negacion de límite.

[65.] ¿Es posible concebir en una línea recta ó curva, una longitud infinita absolutamente hablando, ó sea un valor lineal, al cual se aplique absolutamente la negacion de límite? creo que nó: porque sea cual fuere la línea que consideremos, siempre se podrán tirar otras cuyo valor sumado con el de la primera, será mayor que el de esta sola. Hé aquí un caso en que hallamos contradiccion entre la negacion de límite y la condicion á la cual se la quiere someter. Se exige un valor lineal al cual se aplique absolutamente la negacion de límite; y por otra parte se exige que este valor lineal se presente en una línea determinada, la cual por el hecho de ser determinada excluye la negacion absoluta de límite: se ponen en el problema datos contradictorios, el resultado ha de ser pues una contradiccion.

[66.] ¿Qué deberemos suponer para concebir un valor lineal absolutamente infinito? bastará no suponer ninguna condicion que excluya la negacion absoluta de límite. Aquí es menester distinguir entre el concepto puro, y la intuicion sensible en que se exprese. El concepto de un valor lineal infinito existe, desde el momento que unimos las dos ideas generales: valor lineal y negacion de límite. La intuicion sensible en que pueda representarse dicho concepto no es tan fácil excogitarla, ni aun en general. Para llegar á ella en algun modo, es preciso que imaginemos un espacio sin ningun límite; y que entonces considerando en general todas las líneas que en él se pueden tirar rectas ó curvas, en todas direcciones, y bajo todas las condiciones posibles, tomemos la suma de todos estos valores lineales: el resultado será un valor lineal absolutamente infinito, porque le habremos aplicado la negacion de límite sin ninguna restriccion.

[67.] Del mismo modo podremos obtener un valor de superficie infinito; porque es evidente que se le puede aplicar todo cuanto hemos dicho de los valores lineales.

[68.] Es de notar que en todos estos casos aplicamos la negacion de límite á la extension considerada únicamente en algunas de sus dimensiones. Si queremos obtener una extension infinita absoluta, es necesario que no prescindamos de ninguna dimension; por manera que el infinito absoluto de este órden es la extension en todas sus dimensiones, negando absolutamente el límite. Pero tambien es de notar que aun para obtener un valor de líneas ó de superficies, absolutamente infinito, necesitamos ya presuponer el valor de extension absolutamente infinito; pues á esto equivale el suponer el espacio infinito en que se puedan tirar las líneas y las superficies en todas las direcciones, y bajo todas las condiciones posibles.

CAPÍTULO IX.

CONCEPTO DE UN NÚMERO INFINITO.

[69.] ¿Concebimos nosotros un número infinito? Por una parte parece que nó, pues que dudamos de su posibilidad; duda que no existiria, si tuviéramos su idea. Por otro lado parece que sí, pues que conocemos desde luego cuándo un número no es infinito; lo que no sucederia, si no tuviésemos idea de número infinito.

Lo que hemos demostrado con respecto á la infinidad de las series (Cap. V), parece indicar que la idea del número infinito es una ilusion, puesto que números que habíamos creido infinitos, se nos presentan luego como no infinitos.

Yo creo que esta cuestion se puede resolver por los mismos principios que las del capítulo precedente. No veo ninguna dificultad en admitir la idea de un número infinito, ni que de ella resulte contradiccion de ninguna clase.

[70]. Número es una coleccion de unidades; esta idea nosotros la tenemos en toda su generalidad; para concebir el número, no necesitamos saber ni de qué clase son ni cuántas. La idea de número en general prescinde absolutamente de semejantes determinaciones. Es evidente que sea cual fuere el número determinado que imaginemos, siempre podemos concebir otro mayor; aun cuando al número le podemos señalar un límite, este podemos retirarle indefinidamente, de suerte que el límite de uno no sea el límite de otro. Unimos pues á la idea de número la idea de límite y la de negacion de cierto límite; luego si además unimos á la idea de número en general, la de negacion de todo límite en general, formaremos idea de un número infinito.

[71]. ¿Qué nos representará esta idea? Nada determinado: es un concepto enteramente abstracto, formado de dos igualmente abstractos: número y negacion de límite. No le corresponde ningun objeto determinado; es obra de nuestro entendimiento referida á objetos en general, sin determinacion de ninguna especie. Ahora podremos resolver las dificultades arriba indicadas.

[72]. ¿Por qué una serie de términos se nos ofrece como infinita, y luego bien examinada, vemos que no reune los caractéres de infinidad? Porque en el primer caso aplicamos la negacion de límite bajo una condicion de que nos desentendemos en el segundo.

Tomemos una serie

a, b, c, d, e, ...

Es evidente que la podemos continuar hasta lo infinito, y concebir que se niega todo límite á su prolongacion: el número de términos es infinito en este sentido, porque la idea de negacion de límite está realmente aplicada á la serie. Cuando preguntamos si el número de los términos es infinito absolutamente, prescindimos de la condicion con que habíamos unido la negacion de límite: lo que era pues infinito en un caso, no puede serlo en otro: no hay una verdadera contradiccion; porque el sí y el nó se refieren á suposiciones diferentes.

[73.] Tomemos una línea y midámosla por piés. Prolongando esta línea se multiplicará el número de piés; y en general podemos concebir negado el límite á dicha multiplicacion. Entonces el número de piés resultará infinito. Considerando luego que el pié tiene doce pulgadas, si en vez de tomar por unidad el pié tomamos la pulgada, el resultado será un número doce veces mayor: hé aquí dos números infinitos, mayores el uno que el otro. ¿Hay en esto alguna contradiccion? nó por cierto: lo que hay es una diferente combinacion de ideas. En el primer caso, la idea de negacion de límite estaba subordinada á una condicion: la division de la línea en piés; en el segundo, introducimos una condicion diferente: la division de la línea en pulgadas.

[74.] Pero se nos replicará tal vez, estos números considerados en sí mismos, prescindiendo de que se refieran á piés ó á pulgadas, ¿son iguales ó nó? y en ambos casos ¿son infinitos ó nó? la objecion se desvanece haciendo notar la equivocacion en que se funda. Si se prescinde enteramente de toda relacion á divisiones determinadas, se considera el número en general, en cuyo supuesto no hay dos casos sino uno; solo entonces no puede haber relacion de mayor y menor, porque solo se tiene el concepto del número en general combinado con la idea de negacion de

límite tambien en general: el resultado pues, será el número infinito en toda su abstraccion (70).

La dificultad estriba en una contradiccion, que á primera vista no se nota; se quiere prescindir de condiciones particulares, para saber si los números en sí, son infinitos ó nó; y no se quiere prescindir de ellas, pues solo atendiendo á las mismas, tiene sentido la objecion, que siempre supone la division en varias especies de unidades. Cuando se habla pues de *estos* números, y al mismo tiempo se pretende considerarlos *en sí*, se incurre en una contradiccion, tomándolos á un mismo tiempo con las condiciones particulares y sin ellas.

[75.] Inferiremos de lo dicho que el concepto de número infinito considerado en su mayor abstraccion, prescindiendo de la naturaleza y relaciones de las cosas numeradas, no es contradictorio, pues que no encierra mas que las dos ideas de número, ó sea conjunto de seres, y absoluta negacion de límite; pero esto no es bastante para afirmar que el número infinito sea realizable. El número infinito no puede ser actual, sin que haya un conjunto de seres infinito; y estos seres realizados, no pueden ser seres abstractos, que no encierren nada mas que ser, sino que han de tener sus propiedades características, y han de estar sujetos á las condiciones que estas les impongan. Como en el concepto general se prescinde absolutamente de dichas condiciones, no puede descubrirse por el concepto solo, la contradiccion que en ellas pueda haber; de donde resulta que no encerrándose en el concepto ninguna contradiccion, se puede tropezar con ella tan pronto como se quiera realizar lo que está contenido en el mismo. Así podrá suceder que sin ser contradictorio el concepto general é indeterminado, lo sea su realizacion: á la manera que se conciben perfectamente ciertas teorías mecánicas, que sin embargo no pueden reducirse á la práctica, porque no lo consiente la materia á que se debieran aplicar. Los seres finitos son, por decirlo así, la materia en que se han de realizar los conceptos metafísicos é indeterminados: la posibilidad de estos no prueba de una manera absoluta la posibilidad de aquellos. La realidad puede traer consigo tales determinaciones que envuelvan una contradiccion que en el concepto general se hallaba en estado latente, y que al llegar á la realidad se pone de manifiesto.

CAPÍTULO X.

CONCEPTO DE LA EXTENSION INFINITA.

[76.] ¿Es concebible la extension infinita? Este concepto incluye dos ideas: la de extension y la de negacion absoluta de límite. La de extension es á su vez un concepto general, referido á esa intuicion, que sea lo que fuere en sí y en su objeto, representa la extension ó el conjunto de las tres dimensiones, cuya forma pura es el espacio. Es evidente que nosotros podemos reunir en un concepto estas dos ideas: extension en general, y negacion de límite; y si á esto se llama idea de una extension infinita, es claro que poseemos dicha idea. Salta á los ojos que en este concepto de la extension infinita, se prescinde de todas las condiciones de realidad; y que no sabemos todavía, si en la naturaleza de los seres extensos, se hallaria algo, que se opusiese á la absoluta infinidad de su extension; y por consiguiente ignoramos, si hay aquí alguna contradiccion latente, que no podemos conocer por solo el concepto general.

[77.] Nótese bien que aquí hablo de la idea, y nó de la representacion sensible de la extension; porque si bien tengo por posible aun para nosotros, el concepto de una extension infinita, no pienso lo mismo de su representacion sensible. Esta podemos dilatarla indefinidamente, mas nó hacerla infinita.

A mas de que la conciencia nos atestigua dicha imposibilidad, la razon la demuestra. En efecto: las representaciones sensibles internas, no son mas que una repeticion de las externas; ó cuando menos están formadas de los elementos que estos suministran. La vista y el tacto son los dos sentidos que nos producen representacion de extension, y es evidente que ambos necesitan un límite: al tacto no se le ofrece sino lo inmediato; la vista no ve, sin un límite que le envie los rayos luminosos. Las representaciones sensibles internas, sean las que fueren, no pueden perder ese carácter de limitacion: dilatarán el objeto cuanto se quiera; retirarán el límite, mas no le destruirán, so pena de destruirse á sí propias. Luego es imposible para nosotros, y para todo ser sensible, la imaginacion de una extension infinita.

[78.] Contra la infinidad de la extension, en cuanto nos la podemos representar en un volúmen sin límites, he propuesto mas arriba [40] una dificultad fundada en que como la idea de impenetrabilidad no entra en el concepto de sólido, dentro de un infinito, se podrá colocar otro, y así sucesivamente; por manera que la penetrabilidad da orígen á otra serie que tampoco tendrá fin. Pero esta dificultad que es concluyente si se trata del concepto de sólidos que encierra algo mas que la pura idea de extension, no lo es cuando nos limitamos á esta idea: porque entonces, la extension implica necesariamente el que unas partes estén *fuera* de otras, pues que sin este *fuera*, no es posible concebirla. Es cierto que dentro de una parte del espacio puede situarse un cuerpo; y que despojando á este de la impenetrabilidad, podemos todavía colocar otro en el mismo lugar, y así hasta lo infinito; pero en tal caso concebimos ya algo mas que extension pura; unimos algo mas, siquiera en general é indeterminadamente, á la idea de cosas situadas; pues de otro modo, no distinguiríamos entre el espacio, representante de la extension pura, y los sólidos que en él se colocasen; y aun estos mismos no los distinguiríamos entre sí, á no reconocer en ellos alguna diferencia, siquiera en general é indeterminadamente.

[79.] Parece pues mas probable que la idea pura de la extension infinita está en la de un volúmen infinito; la cual no es otra que la del espacio. Lo demás que puede introducirse en la idea es un elemento extraño á la misma; pues á la extension pura añade algo que no le pertenece, como son las diferencias entre los seres extensos, aunque concebidas con indeterminacion.

CAPÍTULO XI.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA EXTENSION INFINITA.

[80.] ¿Qué pensaremos de la posibilidad de esas infinidades que nosotros concebimos? examinémoslo.

¿Es posible una extension infinita? no se descubre ninguna repugnancia: la idea de extension y la de negacion de todo límite, no se excluyen, por lo menos segun nuestro modo de concebir; mas bien tenemos dificultad en concebir el límite absoluto de la extension que no en concebirla ilimitada: mas allá de todo término imaginamos espacios sin fin.

[81.] Considerando la cuestion con respecto á la omnipotencia divina, tampoco se descubre ninguna imposibilidad en la existencia de una extension sin límites. Mas allá de toda extension puede Dios criar otra extension; si suponemos que haya querido aplicar su fuerza creadora á toda la extension posible, habrá criado una extension infinita.

[82.] Ofrécese aquí una dificultad. Si Dios hubiese criado una extension infinita, no podria criar otra extension; luego su poder estaria agotado, luego no seria infinito.

Esta dificultad nace de que se entiende en un sentido falso el poder infinito. Cuando se dice que Dios lo puede todo, no se quiere significar que pueda hacer cosas contradictorias; la omnipotencia no es un atributo absurdo, como lo seria si se refiriese á cosas absurdas. Una extension absolutamente infinita es contradictoria con otra extension distinta; pues por lo mismo que es infinita absolutamente, contiene todas las extensiones posibles. Si la suponemos existente, no será posible otra distinta de ella; al afirmar que Dios no podria producir otra, no se limita su omnipotencia, solo se dice que no puede hacer una cosa absurda.

[83.] Aclaremos mas la solucion anterior. La inteligencia de Dios es infinita, y no puede entender mas que lo que ahora entiende: todo progreso supondria imperfeccion, pues que envolveria mudanza de una inteligencia

menor á una inteligencia mayor. Ahora bien; si se dice: Dios no puede entender mas de lo que entiende en la actualidad, ¿se limita su inteligencia? es cierto que nó: pues que no puede entender mas porque entiende todo lo real y todo lo posible, y no es dable concebir sin contradiccion que pueda entender mas que lo que entiende en la actualidad; esto no limita la inteligencia, antes afirma su infinidad; porque no es suceptible de perfeccion por lo mismo que es infinita. Con este ejemplo se comprende el sentido de la expresion *no puede*, aplicada á Dios: lo que se niega, no es una perfeccion, sino un absurdo: por cuya razon observa muy oportunamente Santo Tomás, que mas bien se debiera decir que la cosa no puede ser hecha, que no que Dios no puede hacerla.

CAPÍTULO XII.

SOLUCION DE VARIAS DIFICULTADES CONTRA LA POSIBILIDAD DE UNA EXTENSION INFINITA.

[84.] Las discusiones sobre la posibilidad de una extension infinita datan de muy antiguo; y no puede menos de ser así, supuesto que el grandioso espectáculo del universo, y los espacios que imaginamos mas allá de todo confin, deben suscitar naturalmente las cuestiones que siguen. ¿Existe algun límite de tamaña inmensidad? ¿Puede existir? ¿Es posible que no exista?

Algunos filósofos opinan en contra de la posibilidad de una extension infinita; examinemos las razones en que se fundan.

[85.] La extension es propiedad de una substancia finita, y lo que pertenece á una cosa finita no puede ser infinito; pues no se concibe cómo la infinidad de ninguna clase puede caber en un ser finito. Este argumento no es concluyente. Es verdad que la substancia extensa es finita, en el sentido de que no tiene la infinidad absoluta, cual se concibe en el Ser Supremo; mas de aquí no se infiere que no pueda ser infinita bajo ciertos aspectos. Con decir que ninguna substancia finita puede tener ninguna propiedad infinita, porque las propiedades dimanan de la substancia, y de lo finito no puede salir lo infinito, tampoco se consolida la razon. Para que este argumento valiese seria menester probar que todas las propiedades de un ser dimanan de su substancia: las figuras de los cuerpos son propiedades accidentales de los mismos, y sin embargo muchas de ellas no tienen ninguna relacion con la substancia, son meros accidentes que aparecen ó desaparecen, nó por la fuerza interior de la substancia, sino por la accion de una causa externa. Nosotros vemos la extension en los cuerpos; pero no conociendo la esencia de la substancia corpórea, no podemos decir hasta qué punto están ligadas dicha propiedad y la substancia, y si aquella dimana de esta, ó es únicamente una cosa que se le ha dado y que se le puede quitar sin alteracion esencial (V. Lib. III, cap. XIX, XXI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII).

Además: al decir que de lo finito no puede salir lo infinito, no negamos que de una substancia finita en su esencia, pueda salir cierta propiedad infinita. En efecto: por lo mismo que en tal caso admitiríamos la propiedad infinita, podríamos admitir tambien todo lo que fuese necesario en la substancia para que en ella se radicase dicha propiedad, con tal que se salvase el carácter de finito que debe siempre tener toda criatura. Cuando se niega de estas el que sean infinitas, y que puedan serlo, se habla de la infinidad esencial, de la que implica necesidad de ser é independencia absoluta bajo todos respectos; mas no se trata de una infinidad relativa, cual lo seria la de extension.

Empezar por sostener que la extension infinita es imposible porque toda propiedad de la substancia finita es finita; equivale á suponer lo mismo que se disputa; pues precisamente la cuestion está en si una de estas propiedades, la extension, puede ser infinita. Para afirmar que ninguna lo puede ser, es necesario probar que lo mismo se verifica de la extension: pues de otro modo la proposicion negativa: «ninguna propiedad de la substancia finita es infinita» no podria establecerse. Por donde se ve que el argumento que combatimos, implica en algun modo una peticion de principio, cuando se funda en una proposicion general, de la que no podemos estar ciertos antes de tener resuelta la cuestion presente.

[86.] La extension infinita debiera ser la mayor de todas, y no hay ninguna que pueda tener este carácter. Dada una cualquiera, Dios puede quitarle una cierta cantidad, por ejemplo una vara; y en este caso la extension infinita se habrá convertido en finita, porque será menor que la primera; y como la diferencia entre las dos será de sola una vara, resultará que ni aun la primera habrá sido infinita; pues entre lo finito y lo infinito, es imposible que no haya mas diferencia que de una vara.

Esta dificultad merece una contestacion bien meditada; porque á primera vista parece tan concluyente, que no se concibe la posibilidad de una solucion satisfactoria.

La proposicion de que la diferencia entre lo finito y lo infinito no puede ser finita, no es de todo punto exacta, y da lugar á diversas consideraciones. Ante todo es necesario advertir que la diferencia entre dos cantidades positivas, finitas ó infinitas, no puede ser absolutamente infinita en el sentido del minuendo. Diferencia es el exceso que va de una cantidad á otra,

y esto entraña por necesidad algun límite; pues por lo mismo que se trata solo de exceso, se entiende que no entra en la diferencia la cantidad excedida. Llamando D la diferencia, A la cantidad mayor, y a la menor, digo que D en ningun caso puede ser infinita. Por el supuesto tenemos: $D=A-a$; luego $D+a=A$; luego para que llegue D al valor de A, es necesario añadirle a; luego D no puede ser infinita. Si suponemos A infinita haciendo $A=\infty$; tendremos: $D=A-a=\infty-a$; lo que nos da: $D+a=\infty$. Luego para que D se nos haga infinita necesita que le añadamos a; y nunca será $D=\infty$, sino en el caso de $a=0$; pero entonces no será una verdadera diferencia; pues la ecuacion $D=A-a$, se convertirá en $D=A-0=A$; y por tanto la diferencia no será real sino figurada.

Se sigue de lo dicho que ninguna diferencia entre cantidades positivas puede ser infinita absolutamente; y que si en algun modo lo es, no puede serlo en el sentido del minuendo, y que en tal caso el reunir estas dos ideas de diferencia é infinito, es incurrir en una contradiccion [1].

La diferencia entre una cantidad infinita, y otra finita dada, no podrá ser otra finita dada, sino que será infinita en algun sentido. Supongamos una línea infinita, y otra finita de un valor dado; la diferencia entre las dos no la podemos expresar en un valor lineal finito dado. Porque supuesto que la línea es finita y dada, podremos suponerla á la línea infinita en una cualquiera de sus direcciones, y desde uno cualquiera de sus puntos, en cuyo caso llegará hasta un cierto punto de la infinita, pero esta continuará prolongándose hasta lo infinito. Si suponemos otra línea finita dada, en la cual pensamos representar la diferencia, deberemos superponerla á la infinita desde el punto en que acaba la otra finita, y es evidente que se acabará en otro punto determinado por la longitud de la misma, luego no agotará la diferencia entre la línea infinita, y la finita.

El mismo resultado se encuentra con expresiones algebráicas. Si A es un valor finito dado, la diferencia entre A y ∞ no puede ser otro valor finito dado. Porque expresando la diferencia por D, tendremos $\infty-A=D$. Luego $D+A=\infty$, luego si ambos fuesen valores finitos dados, un infinito resultaria de dos valores finitos dados, lo que es imposible.

Se infiere de esto que una diferencia puede ser infinita en cierto sentido, segun la acepcion que diésemos á la palabra infinidad. Si desde el punto en

que nos hallamos se tira una línea en la direccion del norte hasta lo infinito, y luego se la prolonga en la direccion del sud tambien hasta lo infinito, la diferencia entre la suma de las dos y una de ellas, será infinita en un solo sentido (Cap. VIII).

Lo que hallamos en valores lineales lo encontraremos tambien en expresiones algebráicas: si tenemos el valor infinito $2\ \infty$, y lo comparamos con ∞, resultará $2\ \infty-\infty=\infty$.

En general teniendo un valor infinito cualquiera, podemos sacar con respecto á él una diferencia finita cualquiera, con tal que no tomemos por substraendo, un valor finito dado. Sea ∞ el valor infinito, digo que podemos encontrarle una diferencia finita. Porque siendo ∞ un valor infinito, contiene todos los valores finitos de su órden; luego contiene el valor finito A; y por consiguiente puedo formar esta ecuación: $\infty-A=B$. Sea cual fuere el valor de B, tengo que lo que va de B á ∞ es A; pues con solo añadir A á B, me resulta ∞. La ecuación $\infty-A=B$; me da $B+A=\infty$, y tambien $\infty-B=A$; y como A es un valor finito dado por el supuesto, y A es la diferencia finita dada, entre ∞ y B, resulta que á todo valor infinito se le puede encontrar una diferencia finita.

Inferiremos de esto que el poderse asignar á una extension infinita una diferencia finita no prueba nada contra su verdadera infinidad. Lo infinito, por lo mismo que es tal, contiene todo lo perteneciente al órden en que es infinito: tomando uno cualquiera de aquellos valores, y considerándole como una diferencia, nos resultará una diferencia finita. Mas esto lejos de probar la falta de infinidad, confirma su existencia; pues indica que todo lo finito está contenido en lo infinito.

En tal caso el substraendo será infinito bajo cierto aspecto; pero no lo será en el órden del minuendo, por faltarle la cantidad que se ha quitado.

[87.] Hay en contra de la infinidad absoluta de la extension otro argumento que me parece mas fuerte que ninguno de los anteriores, y que no sé por qué no habrá ocurrido á los que combaten dicha posibilidad; hélo aquí. Supongamos existente una extension infinita. Dios puede anonadarla, y despues criar otra nueva igualmente infinita. La suma de las dos es mayor que una cualquiera de ellas; luego ninguna de por sí será infinita. Es evidente que este aniquilamiento se puede suponer repetido tantas veces

como se quiera; de donde resultará una serie de extensiones infinitas. Los términos de esta serie no pueden existir á un mismo tiempo, pues que una extension infinita actual excluye las otras; luego como la suma de las extensiones es mayor que un número cualquiera de los sumandos, la extension infinita absoluta debe hallarse, nó en los sumandos sino en la suma, luego la extension infinita en acto es intrínsecamente imposible.

Para desvanecer esta dificultad se debe distinguir entre la extension y la cosa extensa: toda la cuestion gira sobre la posibilidad intrínseca de la infinidad de la extension, considerada en sí, prescindiendo absolutamente del sujeto en que se halla. La dificultad propuesta hace desfilar á nuestros ojos una serie de extensiones infinitas que se suceden; pero si bien se reflexiona la sucesion se verifica entre los seres extensos, cuyo número se va multiplicando; pero nó en la extension misma. La idea pura de la extension infinita que tenemos para un caso, no se aumenta con las nuevas extensiones que vienen; la extension aparece, desaparece, reaparece y vuelve á desaparecer, mas con esto no se aumenta. La sucesion nos indica la posibilidad intrínseca de su aparicion y desaparicion, su contingencia esencial, por lo que no le repugna el dejar de existir cuando existe, y el pasar de nuevo de la no existencia á la existencia. Examinemos nuestras ideas, y echaremos de ver que concebida la extension infinita, no la podemos agrandar con ninguna suposicion imaginable; y que todo cuanto hacemos se reduce á una sucesion de producciones y aniquilamientos. La idea de la extension infinita parece un hecho primitivo de nuestro espíritu; esa infinidad que imaginamos en el espacio, no es otra cosa que el resultado de los esfuerzos de nuestra idea para expresarse en una realidad. Habiendo sido criados con intuicion sensible, se nos ha dado la posibilidad de dilatar esa intuicion en una escala infinita; para esto necesitábamos la idea de una extension infinita.

CAPÍTULO XIII.

SI EXISTE LA EXTENSION INFINITA.

[88.] La cuestion sobre la posibilidad de una extension infinita es muy diferente de la de su existencia. Admitiendo la primera se puede negar la segunda.

Descartes sostiene que la extension del mundo es indefinida; pero esta palabra que puede tener un sentido muy razonable, si se refiere al alcance de nuestra inteligencia, carece de significado cuando se la aplica á las cosas. No hay inconveniente en decir que la extension del mundo es indefinida, si se entiende que nosotros no podemos asignar sus límites; pero en la realidad los límites existirán ó no existirán, independientemente de la posibilidad de asignarlos nosotros; no hay medio entre el sí y el nó; luego no hay medio entre la existencia de los límites, y su no existencia. Si existen, la extension del mundo es finita; si no existen, es infinita; en todo caso la palabra indefinido no expresa nada.

El argumento de Descartes, si prueba algo, prueba la verdadera infinidad del mundo; pues que si hemos de retirar indefinidamente los límites de este, porque indefinidamente concebimos siempre una extension mas allá de toda otra extension; como por otra parte sabemos que esta serie de conceptos no tiene ningun límite, podemos trasladar desde luego la ilimitacion al objeto que corresponde á los conceptos, y afirmar que la extension del mundo es absolutamente infinita. Desgraciadamente, el argumento de Descartes flaquea por su base, pues consiste en un tránsito del órden ideal ó mas bien imaginario, al real; tránsito que una sana lógica no puede permitir (V. Lib. III, cap. VIII).

[89.] Leibnitz sostiene que si bien parece que Dios puede hacer el universo material finito en extension, no obstante es mas conforme á su sabiduría el no haberlo hecho. «Yo no digo, como se me imputa aquí, que Dios no pueda dar límites á la extension de la materia; mas parece que no lo quiere y que ha considerado mejor el no dárselos» (Cartas entre Leibnitz y Clarke.

Respuesta á la 4.ª réplica de Clarke, §73). La opinion de Leibnitz se funda en su sistema del optimismo, sujeto á muchas dificultades de que no me es posible hacerme cargo aquí.

[90.] Emitiendo ingenuamente mi opinion, diré que esta es una cuestion irresoluble, por principios puramente filosóficos; pues que no hallando en las ideas ninguna necesidad intrínseca en pro ni en contra de la existencia de una extension infinita, debemos esperar la resolucion de lo que nos enseñe la experiencia; y esta es imposible tratándose de una extension infinita; todo el tiempo que se gasta en resolver dicha cuestion, es completamente perdido. Lo que podemos asegurar es que la extension del mundo excede á toda ponderacion; que cuanto mas adelantan las ciencias astronómicas, tanta mayor profundidad se descubre en el océano del espacio. ¿Dónde está la ribera? ¿hay siquiera alguna? La sola razon no es capaz de resolver semejantes cuestiones. ¡Y qué sabemos nosotros, pobres gusanos que nos arrastramos un momento sobre ese pequeño monton de polvo, que apellidamos globo de la tierra!

CAPÍTULO XIV.

SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN NÚMERO INFINITO ACTUAL.

[91.] ¿Es posible un número infinito? La union que nosotros hacemos de la idea de número con la de negacion absoluta de límite, ¿entraña alguna contradiccion que impida la realizacion del concepto?

Por grande que concibamos un número, podemos concebirle siempre mayor; lo que parece indicar que, sea cual fuere el número existente, nunca podrá ser absolutamente infinito. En efecto: supóngase realizado este número; una inteligencia podrá conocerle, y formar este acto: multiplíquese el número existente por dos, por tres ú otro cualquiera; luego no implicará ninguna contradiccion el que dicho número se aumente, luego no será infinito.

Esta dificultad, concluyente á primera vista, dista mucho de serlo, si se la examina con cuidado. El acto intelectual de que se trata, seria imposible en la suposicion de la existencia de un número infinito. Si la inteligencia no conociese la infinidad del número, podria hacer el acto de la multiplicacion; pero incurriria en una contradiccion á causa de su ignorancia: siendo el número absolutamente infinito no puede tener aumento, su multiplicacion es absurda: la inteligencia que quisiese ejecutarla combinaria dos ideas cuya repugnancia no conociera, pero que no dejarian por esto de ser repugnantes. Conocida por la inteligencia la absoluta infinidad del número existente, no podria asociarle nunca la idea de multiplicacion; porque sabria que existen ya todos los productos posibles.

[92.] El número absolutamente infinito, no puede expresarse en valores, ni algebráicos ni geométricos; con solo intentar dicha expresion, se le limita en algun sentido, y por tanto se destruye su infinidad absoluta. La expresion ∞, si representase un número absolutamente infinito, no seria susceptible de ninguna combinacion, que la pudiese aumentar; por lo mismo que se la

supone multiplicable por otros números finitos ó infinitos, no se toma su infinidad en un sentido absoluto.

El quebrado a/0, expresion de un valor infinito, tampoco merece en rigor este nombre: porque es evidente que sea cual fuere el valor de a/0, siempre será menor que 2a/0 y en general que na/0, representando n, un valor mayor que la unidad.

[93.] En valores geométricos, tampoco es posible representar un número infinito.

Tomemos una línea de un pié. Es evidente que si prolongamos esta línea hasta lo infinito, en direcciones opuestas, el número de los piés será en algun modo infinito; pues que se supone que el pié se repetirá infinitas veces: la expresion del número de los piés será la de un valor infinito. Ahora digo que este número no es infinito; porque hay otros mayores que él. En cada pié hay doce pulgadas; luego el número de pulgadas contenidas en la línea será doce veces mayor que el número de piés; luego este no es infinito. Tampoco lo será el de las pulgadas, porque estas á su vez pueden subdividirse en líneas, como estas en puntos y los puntos en otras cantidades menores; y es evidente que el número expresivo de cada uno de los valores menores, será respectivamente tantas veces mayor, cuantas expresa el número que designa la relacion del menor al mayor. Habrá doce veces mas pulgadas que piés: doce veces mas líneas que pulgadas: doce veces mas puntos que líneas; y así sucesivamente, sin que se pueda terminar jamás esta progresion á causa de la infinita divisibilidad del valor lineal.

[94.] Llevando hasta lo infinito la divisibilidad de una línea infinita parece que tenemos un número infinito en los elementos que la constituyen; sin embargo por poco que se reflexione, se desvanece la ilusion. Porque salta á los ojos, que se pueden tirar infinitas líneas á mas de la supuesta, y como en todas ellas se puede llevar la divisibilidad hasta lo infinito, resulta que la suma de los elementos que entran en todas ellas formará un número mayor que el de una cualquiera de las mismas.

[95]. Si quisiéramos representarnos un número infinito de partes en valores de extension, deberíamos suponer un sólido infinito en todas sus dimensiones; y además divididas todas sus partes hasta lo infinito. Pero ni aun en este caso tendríamos un número infinito absolutamente hablando,

aunque tuviéramos el mayor que se puede representar en valores de extension.

Dado que existiese una extension infinita con una divisibilidad infinita, el número de sus partes no seria absolutamente infinito; porque fuera de los seres extensos se pueden concebir otros de diferente especie; y entonces, considerando á aquellos y á estos bajo la idea general de ser, se los puede reunir en un número que resultará mayor que el de los seres cuyo conjunto forma la extension.

[96.] Fínjase una especie cualquiera de seres multiplicada hasta lo infinito: el resultado no puede ser un número absolutamente infinito. La razon es la misma que la señalada en el párrafo anterior: la existencia de los seres de una especie, no hace imposible la existencia de los seres de otra especie; luego fuera de la supuesta infinidad del número en una especie determinada, hay otros números que reunidos con el primero, constituirán otro mayor que el pretendido infinito.

[97.] Para la existencia de un número absolutamente infinito se necesita: 1.º la existencia de infinitas especies de seres; 2.º la existencia de infinitos individuos en cada especie. Veamos si estas condiciones se pueden realizar.

[98.] La posibilidad intrínseca de especies infinitas parece indudable. La escala de los seres está entre dos extremos: la nada y la perfeccion infinita: el espacio que hay entre estos dos extremos es infinito; los seres que en él existan pueden estar distribuidos en una gradacion infinita.

[99.] Admitida la posibilidad intrínseca de una gradacion infinita en la escala de los seres, ocurre la cuestion de si su posibilidad es no solo ideal sino tambien real: esto es, si podría ser realizada. Dios es infinitamente poderoso; si la gradacion infinita es intrínsecamente posible, Dios puede realizarla, porque todo cuanto no es intrínsecamente imposible cae bajo la omnipotencia divina. Por otra parte, suponiéndose como se debe suponer la libertad de Dios, no cabe duda en que es libre de querer criar todo lo que puede criar. Si pues no repugna la infinidad de las especies de los seres, distribuidos en una gradacion infinita, estos podrian existir si Dios lo hubiese querido. Entonces, negando todo límite al número de las especies y al de los individuos de cada especie, parece que existiria el número infinito,

pues que no es dable excogitar al conjunto de todos los seres ningun aumento ni límite.

En este supuesto, existirian los seres criados mas perfectos posibles, y en la esfera de las criaturas no seria dable concebir un ser mas perfecto. Todo cuanto se pudiese imaginar existiria ya, desde la nada hasta la perfeccion infinita.

[100.] Sin embargo, conviene observar que el conjunto de seres criados, fuera cual fuese su perfeccion, estaria sujeto necesariamente á una condicion de que solo se exime el ser infinito por esencia: la dependencia de otro ser. Esta condicion envuelve la limitacion; luego todos los seres criados serán finitos.

[101.] Ocurre aquí una cuestion. El carácter de finito que se encuentra en todos los seres creados, ¿envuelve un límite determinado del cual no puedan pasar? Si este límite existe ¿no queda limitado tambien el número de las especies posibles? Y si estas especies no son infinitas ¿no es una ilusion el número infinito?

Aunque la posibilidad intrínseca de la escala infinita de los seres, nos parezca indudable[98], debemos guardarnos de resolver con demasiada ligereza la cuestion presente. Ateniéndonos á los conceptos indeterminados, no vemos ningun límite posible; pero ¿sucederia lo mismo, si poseyésemos un conocimiento intuitivo de las especies? ¿podemos asegurar que en las propiedades particulares de los seres, combinadas con la limitacion y dependencia que les son esenciales, no descubriríamos un término, del cual no pueden pasar, por el constitutivo de su propia naturaleza? ¡Cuán impotente es la filosofía para resolver semejantes cuestiones! Contentémonos con plantearlas.

[102.] Sea lo que fuere de esta infinidad de especies, y de su perfeccion respectiva, creo que no puede existir un número actualmente infinito.

Entre las especies de los seres se contarian las inteligencias que ejercen sus actos con sucesion. Esto es evidente; ya que en dicho número entrarian los espíritus humanos de los cuales no podemos dudar que piensan y quieren de una manera *sucesiva*. Los actos de estas inteligencias son numerables, como nos lo atestigua la conciencia; luego no existirá jamás un número infinito;

pues que dichos actos, por lo mismo que son sucesivos, no pueden existir juntos.

[103.] Si se responde que en tal caso se podria suponer que todos los espíritus incluso el nuestro, no tienen mas que un solo acto de inteligencia y voluntad, replicaré que esto, á mas de hallarse en contradiccion con la naturaleza de los seres criados, que por lo mismo que son finitos están sujetos á mudanzas, tiene el inconveniente de que elimina de un golpe muchas especies de seres: y así, lejos de salvar la infinidad del número, la hace imposible. Además ¿quién puede negar la posibilidad de lo que existe? y si ahora existen como nos lo enseña la experiencia propia, seres que tienen sus actos sucesivos ¿por qué no habrian de ser posibles los mismos seres en el supuesto de que la omnipotencia divina hubiese ejercido en toda su plenitud su infinita fuerza creadora?

[104.] Esta dificultad que fundada en las naturalezas de las inteligencias finitas, parece que imposibilita la existencia de un número infinito, se robustece todavía mas considerando la cuestion bajo un punto de vista mas general.

Para que exista un número verdaderamente infinito, es necesario que fuera de lo existente no pueda haber nada *numerable*. Lo que se numera no son solo las substancias, sino tambien las modificaciones. Esto ya lo he demostrado con respecto á las inteligencias: y se verifica en general de todos los seres finitos. Todo ser finito es mudable, y sus mudanzas se pueden contar. Las modificaciones traidas por las mudanzas no pueden existir juntas, porque algunas de ellas se excluyen recíprocamente; luego no es posible jamás el número actual infinito.

[105.] Apliquemos estas observaciones al mundo sensible. El movimiento es una modificacion á que están sujetos los cuerpos. Esta modificacion es sucesiva esencialmente. Un movimiento cuyas partes coexistiesen, es un absurdo. La coexistencia de los diferentes estados, resultantes de movimientos diversos, es tambien un absurdo: cosas contradictorias no pueden existir juntas; y contradictorias son muchas de estas situaciones, pues que la una envuelve por necesidad la negacion de las demás. Si una línea que cae sobre otra, gira al rededor de un punto, irá describiendo sucesivamente diferentes ángulos. Cuando forme un ángulo de 45 grados,

no lo formará de 30, ni de 40, ni de 70, ni de 80: estas cosas se excluyen recíprocamente. Una porcion de materia formará diferentes figuras segun la disposicion que se dé á las partes de que se compone. Cuando formen una esfera, no formarán un cubo: estos dos sólidos no pueden existir á un mismo tiempo formados de una misma porcion de materia.

[106.] Esta variedad de movimientos y de formas es numerable. A cada paso medimos el movimiento, aplicándole la idea de número; á cada paso contamos las figuras que ha tenido una porcion de materia, por ejemplo un pedazo de cera al que se han dado sucesivamente diferentes formas; y sea cual fuere el número de los seres que se supongan existentes, cada uno de ellos será susceptible de transformaciones que se podrán contar: luego se halla en la misma naturaleza de las cosas una imposibilidad intrínseca para la existencia de un número actual infinito.

[107.] Me inclino á creer que estas razones demuestran plenamente la imposibilidad del número actual infinito, y si no me atrevo á decir que estoy seguro de haber dado una demostracion completa, es porque la naturaleza del objeto ofrece de suyo tantas y tan graves dificultades, ofusca y confunde de tal suerte el débil entendimiento del hombre, que siempre hay motivos para temer que aun en los raciocinios al parecer mas claros, mas bien trabados, mas concluyentes, se oculte algun vicio que los haga claudicar, y así tomemos por verdad incontestable lo que es pura ilusion. Sin embargo, no puedo menos de observar que para combatir esta demostracion, parece que será preciso desentenderse de nuestras ideas primordiales; exclusion entre el ser y el no ser; y la necesidad de sucesion, de tiempo, para que puedan realizarse cosas contradictorias.

[108.] Quizás se me objetará que las modificaciones contradictorias no entran en el número infinito, el cual se refiere á solo lo posible; pero esto no destruye mi demostracion, antes bien la confirma; porque como el número absolutamente infinito, implica absoluta negacion de todo límite; por lo mismo que al tratar de realizar este concepto, me hallo con cosas contradictorias, digo que la realizacion del concepto es contradictoria, porque el concepto general é indeterminado se extiende mas que todo número posible.

[109.] El orígen de esta mayor extension se halla en que el concepto indeterminado prescinde de todas las condiciones, inclusa la del tiempo; y de estas condiciones no prescinde ni puede prescindir la realidad. De aquí dimana el conflicto entre el concepto y su realizacion; y así se explica, por qué siendo la realizacion imposible, el concepto no es contradictorio.

Supongamos realizado un número con todas las especies posibles, con todos los individuos posibles, nosotros podemos reflexionar sobre el concepto del número infinito, y decir: para la verdadera infinidad del número se necesita absoluta carencia de todo límite; ahora bien, pensando en el conjunto de cosas que existen, le hallamos un límite, porque concibiendo aquel conjunto de unidades en general, le podemos añadir otro número que exprese las nuevas modificaciones que puedan sobrevenir. En el instante A el conjunto de unidades, por grande que sea, le supondremos expresado por M. En el instante B habrá un conjunto nuevo de unidades que podremos expresar por N. Luego tendremos que el resultado N + M será mayor que N ó que M solos; luego ni N ni M son infinitos absolutamente. El concepto indeterminado, prescinde de los instantes, y se refiere á la sola suma; y de aquí es que abarca cosas que no pueden existir juntas.

CAPÍTULO XV.

IDEA DEL SER ABSOLUTAMENTE INFINITO.

[110.] Entramos en una cuestion sumamente difícil. Si la idea de lo infinito en general ofrece graves dificultades, no son menores las que presenta la idea del ser absolutamente infinito. Hemos encontrado que hay diferentes órdenes de infinitos, siendo cada uno de ellos un concepto formado por la asociacion de dos ideas: la de un ser particular, y la de negacion de límite. Pero es fácil echar de ver que ninguno de los infinitos examinados hasta ahora, lo es en todo el rigor de la palabra; todos son limitados bajo muchos aspectos; ninguno de ellos puede confundirse con el ser infinitamente perfecto. La idea de este ser, aunque siempre muy incompleta para nosotros mientras estamos en esta vida, es susceptible de mas análisis del que emplean algunos autores que la usan sin las aclaraciones debidas. Las muchas y graves dificultades que tendremos que soltar en este análisis, indican la necesidad de una meditacion profunda, y la trascendencia de los errores á que puede dar orígen la mala inteligencia del verdadero sentido de la palabra infinito, aplicada á Dios.

[111.] ¿Qué es un ser absolutamente infinito? A primera vista parece que se ha explicado todo con decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negacion de ser; pero esto es una nocion general que deja mucho que desear. En efecto, el ser infinito no tiene ninguna negacion de ser; esto es una verdad incontestable; pero verdad tal, y tan superior á nuestro alcance, que ofrece á nuestro flaco entendimiento una confusion asombrosa, tan pronto como queremos fijar con exactitud su verdadero sentido.

[112.] Si el ser absolutamente infinito no tiene ninguna negacion de ser, parece que nada se podrá negar de él; por el contrario, todo se podrá afirmar, porque será todo; en cuyo caso el panteismo surge de la idea de infinidad. Si con respecto al ser infinito se puede establecer una proposicion negativa verdadera, hay en él alguna negacion de ser, esto es, del predicado que se niega en la proposicion.

No se puede decir que cuando se aplican á Dios las proposiciones negativas, se niegue solo una negacion, porque en realidad se niegan de Dios cosas positivas. Cuando digo Dios no es extenso; niego de él una realidad que es la extension. Cuando digo Dios no es el universo; niego de él una realidad que es el universo. Luego las proposiciones negativas aplicadas á Dios, no niegan solas negaciones, sino realidades.

La dificultad parece que no se suelta diciendo que estas realidades negadas envuelven imperfeccion, y que por consiguiente repugnan á Dios: Esto es mucha verdad, pero ahora tratamos de explicar la idea de lo absolutamente infinito, y la dificultad milita contra el supuesto de que la idea de absolutamente infinito se quiera explicar por la absoluta ausencia de negacion de ser. Si estas realidades son algo, cuando se las niega de Dios, se niega algun ser; y como la proposicion no puede ser verdadera si no hay en Dios la negacion del ser negado, resulta que no es exacto el decir que el ser absolutamente infinito es el que no tiene ninguna negacion de ser.

[113.] Además, un ser de esta naturaleza parece que no podria tener ninguna propiedad; porque entre las propiedades positivas las unas se excluyen á las otras: la inteligencia y la extension son propiedades positivas que se excluyen recíprocamente. La libertad de albedrío y la necesidad, son propiedades que con respecto á una misma cosa, se excluyen tambien: luego el ser infinito no puede tener todas las propiedades, si no queremos convertirle en un conjunto de absurdos, á manera de los panteistas.

[114.] El ser infinito contendrá todo ser en cuanto no incluye imperfeccion: esto es mucha verdad; pero todavía nos restan grandes dificultades. ¿Qué es perfeccion? ¿qué es imperfeccion? hé aquí dos cuestiones nada fáciles de resolver; y sin embargo no podemos adelantar un paso hasta que hayamos fijado el sentido de estas palabras.

[115.] La idea de perfeccion envuelve la de ser; la nada no puede ser perfecta: un no ser perfecto es una contradiccion manifiesta.

[116.] No todo ser es perfeccion absoluta; pues que hay maneras de ser que envuelven imperfeccion: lo que es perfeccion para una cosa, es imperfeccion para otra.

[117.] En los seres finitos, la perfeccion es relativa: una fábrica muy perfecta seria un templo muy imperfecto; una pintura muy propia para un salon de lujo, podria ser una profanacion si se la colocase en un Santuario. La perfeccion parece consistir en ser una propiedad conducente al fin de la cosa. Esta idea no en aplicable al ser infinito, el cual no tiene ni puede tener mas fin que á sí propio: luego la perfeccion en lo absolutamente infinito, no puede ser relativa, ha de ser absoluta.

[118.] Si la perfeccion es ser, parece que la del ser infinito ha de consistir en algunas propiedades, que se hallen formalmente en el mismo, las cuales en tal caso es menester que no incluyan imperfeccion. Un ser absolutamente indeterminado, esto es, sin ninguna propiedad, no se concibe en qué podrá consistir: ¿qué seria *una cosa* sin inteligencia, sin voluntad, sin libertad? Las proposiciones en que se afirman de Dios estas propiedades, son verdaderas; luego las propiedades existen realmente en el sujeto del cual se afirman.

[119.] Un ser infinitamente perfecto ha de tener todo perfeccion; ¿qué es *todo* en este caso? ¿serán todas las posibles? ¿cuáles son las posibles? las que no repugnan. ¿A qué se refiere la repugnancia? se habla de la repugnancia recíproca, ó de la repugnancia con un tercero; si de la primera, es necesario presuponer uno de los dos extremos para que el otro pueda repugnar; en tal caso, ¿cuál es el preferible? Si se habla de la segunda ¿qué será este tercero al cual se refiere la repugnancia? ¿en qué se fundará esta?

Si se dice que por toda perfeccion se entiende todo lo que nosotros podemos concebir, permanece la misma dificultad: porque si se habla de la concepcion de un ser finito, la concepcion no es infinita; si de la de un ser infinito, se comete peticion de principio: pues al tratar de explicar sus perfecciones se apela á lo que él puede concebir.

Para resolver las dificultades que preceden, es necesario fijar las ideas.

[120.] Negar una cosa de otra puede hacerse de dos maneras: refiriéndose la negacion á una propiedad ó á un individuo. Si digo que una superficie no es un triángulo, puedo referir el predicado ó á la especie del triángulo en general, ó á un triángulo individual; en el primer caso negaré que la figura sea triangular; en el segundo negaré que la figura sea otro triángulo dado.

Dios no es extenso; aquí se niega una propiedad; Dios no es el mundo; aquí se niega un individuo.

Es evidente que para atribuir á un ser la infinidad absoluta, es necesario que tanto con respecto á propiedades como á individuos, no se niegue de él ningun ser propiamente dicho, con tal que la afirmacion del predicado pueda hacerse sin faltar al principio de contradiccion. Esta excepcion es absolutamente indispensable; si no se quiere que el ser infinito se convierta en el mayor de los absurdos, como sucederia si de él pudiesen afirmarse cosas contradictorias.

Con esta aclaracion creo que se puede explicar algun tanto la idea de la infinidad absoluta, nó considerada en abstracto, sino aplicada á un ser realmente existente.

CAPÍTULO XVI.

SE AFIRMA DE DIOS TODA LA REALIDAD, CONTENIDA EN LOS CONCEPTOS INDETERMINADOS.

[121.] Ya hemos visto que nuestros conocimientos son de dos clases: unos generales é indeterminados, otros intuitivos (Lib. IV): recorramos todos los objetos conocidos por nosotros, indeterminada ó intuitivamente, y veremos que ninguno se niega de Dios sino en cuanto implican contradiccion.

[122.] Los conceptos generales é indeterminados son los de ser y no ser, substancia y accidente, simple y compuesto, causa y efecto. Todo lo que hay de real en estos conceptos se afirma de Dios.

[123.] Ser, ó cosa realmente existente, se afirma del ser infinito. Lo que no es, no tiene ninguna propiedad.

[124.] Substancia ó ser subsistente por sí mismo, se afirma tambien de Dios.

Prescindo de si las ideas de ente y substancia se aplican unívocamente á Dios y á las criaturas: esta es una cuestion de las escuelas; para mi objeto me basta el que se entienda que se aplica al ser infinito la idea de ser en cuanto opuesta á la del no ser, y la de substancia en cuanto se opone á la de accidente, ó bien en cuanto significa una cosa que encierra lo necesario para subsistir por sí misma, sin necesidad de estar inherente á otra.

[125.] La idea de accidente no puede aplicarse al ser infinito; mas por esto no se niega de él nada positivo; antes se afirma una perfeccion, cual es el que no tiene necesidad de estar inherente á otro. Esto es perfeccion, es ser, es fuerza de ser; negarle pues la calidad de accidente es remover una negacion. Además, por lo mismo que se le atribuye el ser substancia, se le niega el ser accidente; estas dos ideas son contradictorias, no pueden atribuirse á un mismo tiempo á un mismo sujeto.

[126.] Se afirma de Dios que es simple. Con esto no se niega nada; y para convencernos de esta verdad recordemos lo que es simple. Lo simple es lo

uno (Lib. VI, Cap. II y III); lo compuesto es un conjunto de seres; si las partes son reales, como deben serlo para que haya verdadera composicion, el resultado es un conjunto de seres reales, subordinados á cierta ley de unidad. Cuando se dice pues que Dios es simple, se viene á significar que Dios no es un conjunto de seres sino un ser; lo que no envuelve ninguna negacion, antes por el contrario encierra la afirmacion de una existencia no dividida en varios seres.

[127.] La idea de causa, es decir de actividad que produce en otro un tránsito de no ser á ser, ó de ser de una manera á ser de otra, se atribuye tambien á Dios. Esto no envuelve ninguna negacion, sino una afirmacion de ser; puesto que la causa es no solo ser, sino un ser que abunda de perfeccion para comunicarla á los otros.

[128.] La idea de efecto no se puede aplicar á Dios; pero esto lejos de ser una negacion, es una afirmacion. Todo efecto es una cosa producida, y que por consiguiente ha pasado del no ser al ser: negar pues la calidad de efecto, es remover la negacion del ser, es afirmar la plenitud del ser.

[129.] Lo que se ha dicho de las ideas de causa y efecto, se puede extender á las de necesario y contingente. La proposicion negativa: Dios no es contingente; es una afirmacion; porque la contingencia es la posibilidad de no ser. Negar esta posibilidad, es afirmar la necesidad de ser: lo que es perfeccion y plenitud de perfeccion.

CAPÍTULO XVII.

COMO SE AFIRMA DE DIOS TODO LO NO CONTRADICTORIO CONTENIDO EN LAS IDEAS INTUITIVAS.

[130.] Todo lo positivo que se encierra en los conceptos generales é indeterminados, se afirma de Dios: la reseña que precede lo deja fuera de duda. Veamos ahora si se verifica lo mismo en cuanto á las ideas intuitivas. Estas por lo que toca á nuestro entendimiento, se reducen á lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad.

[131.] La sensibilidad pasiva, ó sea la forma bajo la cual se ofrecen á nuestros sentidos los objetos del mundo externo, no conviene al ser infinito. Esta proposicion negativa, «el ser infinito no es pasivamente sensible,» es rigurosamente verdadera. ¿Con esta proposicion se niega de Dios algo positivo? examinémoslo.

La forma de la sensibilidad pasiva es la extension, en la cual entra necesariamente la idea de multiplicidad. Lo extenso es por necesidad un conjunto de partes: negar de Dios la extension es afirmar su simplicidad, es negar que sea un conjunto de seres, es afirmar la unidad indivisa de su naturaleza.

[132.] Prescindiendo de la extension, no hay en la sensibilidad pasiva de los objetos nada mas que la relacion de causas que producen en nosotros los efectos llamados sensaciones. Esta causalidad se debe y puede afirmar de Dios; porque es cierto que la causa infinita es capaz de producirnos todas las sensaciones sin que necesite ningun intermedio.

[133.] La proposicion negativa, «el ser infinito no es material,» no significa mas en el fondo que la otra: «el ser infinito no es pasivamente sensible.» La íntima naturaleza de la materia nos es desconocida; lo que de ella sabemos es que se ofrece en intuicion á nuestra sensibilidad como un objeto esencialmente múltiplo, bajo la forma de extension. Cuando negamos pues

que Dios sea material ó corpóreo, negamos su sensibilidad pasiva, ó bien su multiplicidad bajo la forma de extenso.

[134.] Las demas propiedades de la materia, como movilidad, impenetrabilidad, divisibilidad y otras semejantes, se refieren todas á la extension ó á alguna impresion particular causada en nuestros sentidos. Las dificultades que pudieran suscitarse quedan pues desvanecidas con lo dicho en los párrafos anteriores.

La inercia, ó sea la indiferencia para el movimiento ó la quietud, significa una propiedad puramente negativa. La incapacidad de toda accion, la falta de un principio interno productivo de mudanzas, la disposicion puramente pasiva á recibir todas las que se le quieran comunicar.

[135.] Resulta pues demostrado que el negar á Dios la sensibilidad pasiva ó la naturaleza corpórea, es la afirmacion de su naturaleza indivisa, de su actividad productiva, y de la imposibilidad de sufrir ninguna especie de mudanza.

[136.] La sensibilidad activa ó sea la facultad de sentir, tiene dos caractéres que conviene deslindar. En la sensacion hay dos cosas: 1.ª la afeccion causada en el ser sensitivo por el objeto sensible; 2.ª la representacion del ser sensible en lo interior del sensitivo. Lo primero es puramente pasivo, y supone la posibilidad de ser afectado por un objeto, y por consiguiente de estar sujeto á mudanza. Esto no conviene ni puede convenir al ser infinito; negarlo es afirmar la inmutabilidad, esto es, la necesidad de permanecer siempre en un mismo estado. Lo segundo es una especie de conocimiento de un órden inferior, por el cual el ser sensitivo percibe á su modo el objeto sensible. La representacion de todos los objetos debe hallarse por necesidad en el ser infinito; por consiguiente todo lo que se encuentra de intuitivamente perceptivo, en las facultades sensitivas, debe hallarse en la percepcion del ser infinito; quiero decir, que todo cuanto la sensibilidad nos ofrece de los objetos externos, todo cuanto traslada á nuestro interior de lo que existe en lo exterior, todo se debe hallar en la representacion que tiene dentro de sí la inteligencia infinita. ¿Bajo qué forma se presentan los objetos á la intuicion del ser infinito? el hombre lo ignora; pero es cierto que á esta intuicion se ofrece todo lo que se encierra *de verdad* en las representaciones sensitivas.

[137.] La inteligencia, ó sea la percepcion de los objetos, prescindiendo de las formas de la sensibilidad, encierra algo positivo que es la percepcion de los seres y sus relaciones; pero en nosotros está acompañada muchas veces de una circunstancia negativa, cual es la falta de objetos determinados á que se pueda referir el concepto general. El ser infinito que ve en una sola intuicion todo cuanto existe y puede existir, encierra todo lo que hay de positivo en la inteligencia, y no adolece de lo negativo que es una imperfeccion.

[138.] En cuanto á la voluntad, es evidente que se debe afirmar de Dios; porque al ser infinito no se le puede negar esa actividad íntima, espontánea, que se llama querer, y que por su naturaleza no implica ninguna imperfeccion.

[139.] La voluntad de Dios, aunque una y simplicísima, se distingue en necesaria y libre, segun los objetos á que se refiere. Esto da orígen á varias proposiciones negativas cuyo sentido conviene examinar.

Se dice: Dios no puede querer el mal moral; esta proposicion aunque negativa, lógicamente considerada, es en el fondo afirmativa. Dios no puede querer el mal moral, porque su voluntad está invariablemente fija en el bien, en aquel tipo sublime de toda santidad que contempla en su esencia infinita. La impotencia para el mal moral es en Dios una infinita perfeccion de su santidad infinita.

[140.] La voluntad divina puede referirse á objetos exteriores, que siendo finitos, se prestan á ser combinados de diferentes maneras, y cuya existencia ó no existencia pueden ser convenientes ó no convenientes segun el fin que se proponga el agente que los debe producir y modificar. Sobre estos objetos se ejerce la voluntad libre de Dios; y al decirse que no tiene necesidad de hacer esto ó aquello, no se niega nada, antes se afirma una perfeccion: esto es, la facultad de querer ó no querer, ó querer de este modo ó de otro, objetos que por su naturaleza finita no pueden ligar la voluntad infinita.

[141.] De lo dicho resulta que toda la realidad no contradictoria que se halla en las ideas generales, ya sean indeterminadas ya intuitivas, se afirma del ser absolutamente infinito. En cuanto á las realidades individuales (120) es evidente que no se pueden afirmar del ser infinito las finitas, sin caer en

contradiccion. Esta proposicion: «el ser infinito es el universo corpóreo,» equivale á esta otra: «el ser *infinito* es un ser esencialmente *finito*.» La misma contradiccion se hallará en cualquiera proposicion donde el sujeto sea el ser infinito, y el predicado una realidad individual distinta del ser infinito. Bastan aquí estas indicaciones, que se comprenderán mas á fondo al tratar de la multitud de las substancias, contra el error de los panteistas.

CAPÍTULO XVIII.

LA INTELIGENCIA Y EL SER ABSOLUTAMENTE INFINITO.

[142.] No se debe concebir al ser infinito como un objeto vago cual se ofrece en la idea general de ser, sino como dotado de verdaderas propiedades que sin dejar de ser reales, se identifican con su esencia infinita. Un ser que no sea algo, del cual no se pueda afirmar alguna propiedad, es un ser muerto, que nosotros no concebimos sino bajo la idea general de cosa, y que hasta se nos ofrece como imposible de realizar. No es así como ha concebido la humanidad al ser infinito: la idea de actividad se ha unido siempre á la idea de Dios; y esta actividad nó en general, sino de una manera fija: en lo interior, actividad de inteligencia; en lo exterior, actividad productiva de los seres.

[143.] La idea de actividad en general, no excluye toda imperfeccion: la actividad para el mal es una actividad imperfecta; la actividad con que obran recíprocamente unos sobre otros los seres sensibles, está sujeta á las condiciones de movimiento, de extension, y por consiguiente no está exenta de imperfecciones. La actividad intrínsecamente pura, hermosa, y que considerada en sí, no envuelve ninguna imperfeccion, es la intelectual. Esta es una actividad inofensiva, que por sí sola nunca daña; una facultad imaculada que por sí sola nunca se mancilla.

[144.] Entender el bien es bueno; entender el mal tambien es bueno; querer el bien es bueno; querer el mal es malo; hé aquí una diferencia entre el entendimiento y la voluntad: esta puede mancharse por su objeto, el entendimiento nunca; el moralista considera, examina, analiza las mayores iniquidades, estudia los pormenores de la corrupcion mas degradante; el político conoce las pasiones, las miserias, los crímenes de la sociedad; el jurisconsulto conoce la injusticia bajo todos sus aspectos; el naturalista, el médico fijan su contemplacion en los objetos mas deformes y asquerosos; y por eso la inteligencia no se mancilla. Dios mismo conoce todo lo malo que

hay y puede haber en el órden físico, como en el moral, y su inteligencia permanece inmaculada.

[145.] De la libertad como tal, abusan los seres criados; porque ella de suyo es principio de accion, y puede dirigirse á lo malo; en cuanto á la inteligencia por sí sola, no se abusa de ella; de suyo es un acto inmanente ó intransitivo, en que se representan objetos reales ó posibles; el abuso no comienza hasta que la voluntad libre combina los actos de la inteligencia y los ordena á una accion mala; hasta que se introduce en las combinaciones intelectuales el acto de la voluntad no hay conocimiento malo. Un conjunto de estratagemas para cometer el mas horrendo de los crímenes, podrá ser inocente objeto de una contemplacion intelectual.

[146.] Admirable cosa es la inteligencia. Con ella hay relaciones, hay órden, hay reglas, hay ciencia, hay arte; sin inteligencia no hay nada. Concebid si podeis el mundo sin que ella preexista, todo es un caos; imaginad el órden ya existente y extinguid la inteligencia, el universo es un hermoso cuadro ante la helada pupila de un difunto.

[147.] A medida que los seres se elevan en el órden de la inteligencia los concebimos mas perfectos. Al salir de la esfera de lo insensible, y al entrar en el órden de la representacion sensitiva, comienza un mundo nuevo cuyo primer eslabon es el animal que tiene limitadas sus sensaciones á un reducido número de objetos, y cuya cima se halla en la inteligencia. La moral brota de la misma inteligencia, ó mejor, es una de sus leyes; es la prescripcion de la conformidad con un tipo infinitamente perfecto. Con la inteligencia, la moral se explica; sin ella, la moral es un absurdo. La inteligencia tiene sus leyes, sus deberes, pero que brotan de su propio seno, como el sol se alumbra á sí mismo con su propia luz. La libertad se explica con la inteligencia, sin esta la libertad es un absurdo. Sin inteligencia la causalidad se nos ofrece como una fuerza obrando sin objeto ni direccion, sin razon suficiente, es decir el mayor de los absurdos. Cuando algunos teólogos han dicho que el atributo constitutivo de la esencia de Dios era la inteligencia, han emitido una idea que encierra un sentido filosófico admirablemente profundo.

[148.] Con el acto intelectual el ser no sale de sí mismo: el entender es una accion inmanente, que puede dilatarse hasta lo infinito, y ser ejercida con

una intensidad infinita, sin que el ser inteligente se aparte de su interior; cuando mas profundo sea su entender, mas profunda será su concentracion en el abismo de su conciencia. La inteligencia es esencialmente activa; ella misma es actividad. Ved lo que sucede en el hombre: piensa, y la voluntad se dispierta, y quiere; piensa, y su cuerpo se mueve; piensa, y sus fuerzas se multiplican, y todo cuanto tiene se halla á las órdenes del pensamiento. Figurémonos una inteligencia infinita en extension y en intensidad; una inteligencia en que no haya alternativas de accion y de descanso, de energía y de abatimiento; una inteligencia infinita que se conozca infinitamente á sí misma, que conozca infinitos objetos reales ó posibles, y con un conocimiento infinitamente perfecto; una inteligencia orígen de toda verdad, sin mezcla de error; manantial de toda luz, sin mezcla de sombra; y nos formaremos alguna idea del ser absolutamente infinito. Con esa inteligencia infinita concibo la voluntad, y voluntad infinitamente perfecta; concibo la creacion, acto purísimo de voluntad fecundando la nada, llamando á la existencia los tipos que preexisten en la inteligencia infinita; concibo la santidad infinita, concibo todas las perfecciones identificadas en aquel océano de luz. Sin inteligencia no concibo nada; todo se me presenta ciego; si se me habla de un ser absoluto que se halla en el orígen de todas las cosas, me parece ver el caos antiguo, que en vano intento esclarecer. Las ideas de ente, de substancia, de necesidad divagan por mi entendimiento; pero todo en la mayor confusion: lo infinito no es para mí un foco de luz, es un abismo tenebroso; ignoro si estoy sumergido en una realidad infinita, ó si me pierdo en los espacios imaginarios de un concepto vacío.

CAPÍTULO XIX.

RESÚMEN.

Resumiendo la doctrina de los capítulos anteriores, diremos lo siguiente.

[149.] El exámen de la idea de lo infinito es de la mayor importancia; puesto que va inseparablemente unida con la idea de Dios.

[150.] Tenemos idea de lo infinito; pero las disputas que hay sobre su naturaleza y aun sobre su existencia, indican la obscuridad de la misma.

[151.] Finito es lo que tiene límites.

[152.] Infinito no es lo mismo que indefinido: lo infinito es lo que carece de límites: *in-finito*; lo indefinido es aquello cuyos límites no están señalados: *in-definido*.

[153.] La diferencia entre lo infinito y lo finito se funda en el principio de contradiccion: lo finito afirma los límites, lo infinito los niega: no hay medio entre el sí y el nó.

[154.] Límite es la negacion de un ser ó de algo real, aplicada á un ser; el límite de una línea es el punto mas allá del cual no se prolonga; el límite de una fuerza es el punto mas allá del cual no se extiende.

[155.] La idea de lo infinito, negando el límite, niega una negacion, luego es una idea afirmativa; así como la idea de lo finito es negativa, porque afirma una negacion.

[156.] La idea de lo infinito se aplica á muchos órdenes de seres, y presenta singulares anomalías que parecen contradicciones. Una línea prolongada hasta lo infinito en una sola direccion, parece infinita, porque es mayor que todas las finitas; y no es infinita porque tiene límite, en el punto de donde parte. Una cosa semejante se verifica en las superficies y en los volúmenes. Para explicar estas anomalías debemos atenernos á lo siguiente.

[157.] La idea de lo infinito no es intuitiva. No tenemos intuicion de ningun objeto infinito con infinidad absoluta ni aun relativa.

[158.] La idea de lo infinito es indeterminada, es un concepto formado de la union de dos ideas indeterminadas: ser, y negacion de límite; todo en la mayor generalidad.

[159.] El concepto indeterminado de lo infinito no nos hace conocer ninguna cosa infinita.

[160.] Las anomalías y aparentes contradicciones que hallamos en la aplicacion de la idea de lo infinito, se desvanecen atendiendo á que la diferencia de los resultados depende de la diferencia de condiciones bajo las cuales se aplica al concepto indeterminado de lo infinito. Cosas que serán infinitas bajo una condicion, dejarán de serlo si se las considera bajo otra; la contradiccion aparente resulta de que no se advierte el cambio de condiciones.

[161.] Tenemos concepto del número infinito, porque podemos unir en nuestro entendimiento las dos ideas indeterminadas: número, y negacion de límite.

[162.] Tenemos concepto de la extension infinita, porque podemos unir las dos ideas: extension, y negacion de límite.

[163.] La posibilidad, ó la no contradiccion de los conceptos, en el órden puramente ideal, no nos asegura de su posibilidad en el órden real. Cuando los conceptos se realizasen, su realidad no estaria en una extension abstracta, ni en un número abstracto, sino en *tales* seres extensos, en *tales* unidades; la determinacion implicada por la realidad, puede envolver contradicciones con la infinidad verdadera, no siéndonos posible descubrirlas en el concepto indeterminado, que prescinde de las condiciones de su realizacion.

[164.] Aunque tenemos concepto de la extension infinita, nos es imposible imaginárnosla.

[165.] No se descubre ninguna repugnancia extrínseca ni intrínseca en la existencia de la extension infinita.

[166.] Por medios puramente filosóficos no podemos saber si la extension del universo es finita ó infinita.

[167.] Un número absolutamente infinito, aunque puede concebirse indeterminadamente, no es susceptible de ninguna expresion aritmética ni geométrica; ninguna serie de las que los matemáticos llaman infinitas, expresa un número absolutamente infinito.

[168.] Se puede dar una demostracion de la imposibilidad intrínseca de un número *actual* infinito, fundada en la repugnancia intrínseca de la *coexistencia* de ciertas cosas *numerables*.

[169.] La idea del ser absolutamente infinito real, no puede ser indeterminada; es necesario que envuelva perfecciones positivas y formales.

[170.] Se debe afirmar del ser infinito, todo lo que no implica contradiccion. Lo absurdo no es perfeccion.

[171.] Analizando las ideas indeterminadas y las intuitivas, encontramos que toda la realidad que en las mismas se encierra, se afirma de Dios.

[172.] El ser absolutamente infinito debe ser inteligente.

[173.] La inteligencia es una perfeccion que no implica ninguna imperfeccion.

[174.] La voluntad y la libertad deben tambien hallarse en el ser absolutamente infinito.

[175.] La idea indeterminada de lo infinito, se forma de la combinacion de las de ser y no ser.

[176.] La idea indeterminada de un ser absolutamente infinito, consiste en la idea del conjunto de todo ser, que no implique contradiccion.

[177.] La idea determinada de un ser infinito real, ó de Dios, se forma de la idea indeterminada de un ser absolutamente infinito, combinada con las ideas intuitivas, de inteligencia, voluntad, libertad, causalidad, y las demás que se puedan concebir sin imperfeccion, todas existentes en un grado infinito(I).

LIBRO NOVENO.

LA SUBSTANCIA.

CAPÍTULO I.

NOMBRE É IDEA GENERAL DE LA SUBSTANCIA.

[1.] ¿Qué es la substancia? ¿Tenemos de ella una idea bien clara y distinta? Las incesantes disputas de los filósofos sobre la idea de substancia y las continuas aplicaciones que hacemos de la misma, prueban dos cosas: 1.ª que la idea de substancia existe; 2.ª que su claridad y distincion no son tales como fuera de desear. Un mero nombre, vacío de toda idea, no llamaria tan vivamente la atencion de todos los filósofos, ni se emplearia con tanta generalidad, aun en el lenguaje ordinario; una idea bien clara y distinta no permitiria tantas disputas.

[2.] La importancia de esta idea se muestra en los resultados á que se hallan conducidos los filósofos, segun el modo con que la explican: el sistema de Spinosa se funda todo entero en una mala definicion de la substancia.

[3.] En esta materia como en muchas otras, no parece lo mas acertado el comenzar por una definicion, á no ser que lo definido sea solo el nombre: definir una cosa es explicarla; y no se la puede explicar ignorándose lo que es, como se ignora, ó se supone ignorarse, cuando empiezan las investigaciones para conocerla. Si al principiar los filósofos sus tratados, en vez de decir la substancia es tal cosa, hubiesen dicho, por el nombre substancia entiendo tal cosa, se habrian ahorrado muchas dificultades.

[4.] Definido el nombre de substancia, aun cuando se le hiciese corresponder una idea clara y distinta, todavía fuera preciso averiguar hasta qué punto la idea representa objetos realmente existentes; ó si pertenece al órden de las que solo expresan la relacion de varias ideas, sin que tengamos medio de averiguar si esta relacion se halla ó nó en el mundo positivo: es decir, si la idea de substancia es solo obra de nuestro entendimiento, mero resultado de la combinacion de ciertas ideas, ó si nos es suministrada por la experiencia misma. Procuraré no incurrir en ninguno de estos defectos; no sé si podré evitarlos. Para este objeto, comenzaré analizando la palabra, atendiendo á su valor etimológico, y luego examinaré los diversos sentidos

que se le dan. Este análisis de las palabras, es muy útil para el análisis de las ideas; porque muchas veces se halla en las palabras un fondo de verdad y exactitud, que no se habria sospechado; y del cual no nos aprovechamos debidamente, por falta de atender al significado comun.

[5.] La palabra substancia, *sub-stancia*, indica algo que está bajo, *sub-stat*, que es el sujeto sobre el cual están otras cosas; así como su correlativa accidente ó modificacion, expresa algo que sobreviene al sujeto, *accidit*; algo que le modifica, que está en él, como una manera de ser, *modus*.

[6.] Por este sujeto, substancia, parece que entendemos tambien algo constante en medio de las variaciones, algo que, si bien es sucesivamente de varias maneras, segun la diversidad de modificaciones que lo afectan, se conserva constante, é idéntico, bajo las diferentes transformaciones. Cuando decimos que la substancia ha recibido tal ó cual modificacion nueva, si bien entendemos que la substancia es de un modo nuevo, no queremos significar que ella en sí, sea otra, que haya perdido su íntimo y primitivo ser de substancia para revestirse de otro; sino que esta mudanza la consideramos como externa, y que ha dejado intacto un cierto fondo que es lo que apellidamos substancia.

Si así no fuese, si no concibiésemos algo que permanece constante, idéntico, bajo la modificacion, no concebiríamos la substancia como distinta de la modificacion. Esta pasa del no ser al ser, y viceversa; ahora es, y luego cede su puesto á otra muy diferente; pero la substancia es una misma bajo las diferentes modificaciones; con la sucesion de estas no pasa del no ser al ser, y del ser al no ser, no cede su lugar á otra substancia. Desde el momento que atribuyésemos á la substancia la instabilidad de su modificacion, no se distinguirian entre sí.

El lenguaje comun nos confirma esta verdad. Cuando ha habido una variacion de modificaciones, decimos que tal substancia se ha mudado, esto es, concebimos algo que existia ya antes de la mudanza, y que existe todavía despues de ella. Así decimos que tal modificacion ha desaparecido completamente; lo que no decimos de la substancia, sino que se presenta, ó que es de otra manera. Algo pues concebimos que permanece constante, idéntico á sí mismo, bajo las diferentes modificaciones; y á esto que es el sujeto en que se hacen las mudanzas, á ese algo que no desaparece con la

desaparicion de las modificaciones, que no se muda íntimamente con las mudanzas de ellas, á eso lo llamamos substancia, sub-stancia, substratum.

CAPÍTULO II.

APLICACION DE LA IDEA DE SUBSTANCIA Á LOS OBJETOS CORPÓREOS.

[7.] Apliquemos á un objeto corpóreo, las ideas encerradas en la de substancia, que esto podrá contribuir á aclararlas, y tal vez nos sugerirá otras nuevas.

Este papel en que escribo, es susceptible de muchas modificaciones; sobre él puedo escribir mil cosas diferentes, en varios caractéres, en diversos colores; puedo plegarle de infinitas maneras; puedo darle infinita variedad de posiciones con respecto á los objetos que le rodean; puedo hacerle mover en todas las direcciones imaginables. Bajo esta infinidad de mudanzas, hay algo constante, algo que no se muda. Hay muchas cosas nuevas, pero hay una que no lo es, que es siempre la misma. Hay una que sufre esas mudanzas, pero conservando algo que no se muda. Si tiño el papel de verde, y luego de rojo; lo que es ahora rojo, es lo mismo que antes era verde, y primitivamente blanco; y á esto permanente refiero todas las mudanzas. Si se me presenta primero un papel blanco, y despues otro verde, y en seguida otro rojo, claro es que no es lo mismo que si á un solo papel se le dan todas estas transformaciones. ¿En qué está la diferencía, á pesar de que las impresiones que me causa el color son las mismas? Está en que en un caso hay algo permanente, que ha pasado por las transformaciones sucesivas; y en otro, este *algo* no es lo mismo, es otro diferente. En un caso hay distintas modificaciones, en otro distintas substancias.

[8.] Profundicemos mas esta materia. Si solo recibiésemos las impresiones sucesivas, sin que tuviéramos ningun medio para referirlas á un mismo objeto, para enlazarlas en un punto comun, no encontraríamos ninguna diferencia entre los dos casos expresados. Así, supongamos que se nos pone delante el papel blanco, y luego obligados á apartar la vista encontramos despues en el mismo lugar, con las mismas dimensiones, y con la misma posicion un papel verde; y en seguida apartando otra vez los ojos, nos hallamos con un papel rojo: claro es que nos será imposible distinguir por la

simple sucesion de las impresiones visuales, si es el mismo papel pintado sucesivamente con dichos colores, ú otros papeles que se le hayan sustituido. Pero si estamos presentes, si no apartamos la vista del lugar en que está el papel, veremos si se le pinta de nuevo ó si se le muda. En el primer caso, la aparicion del nuevo color se continuará con la misma sensación del papel, no movido, haciéndose la transformacion sin perderle nosotros de vista, recibiendo él la sucesion continua de sus movimientos, de sus posiciones, bajo la mano del pintor. Aseguraremos pues que el papel es el mismo, porque ha habido continuidad de sensacion, ó bien enlace de las sensaciones de los diferentes colores, con una tercera, que es la que resulta de la situacion del papel, de sus movimientos, y de cuanto nos sirve para conocer lo que es comun á lo segundo, y á lo primero. Pero si no hay nueva pintura del papel, sino sustitucion de otro papel pintado, veremos que el primer papel se quita; se interrumpe pues todo el órden de las sensaciones, y se presentan otras nuevas. Estas no tienen enlace con aquellas, y así hay para nosotros una *cosa* distinta.

[9.] Esto manifiesta como se engendra en nosotros la idea de substancia con respecto á los cuerpos; ó hablando con mas propiedad, como aplicamos á los cuerpos la idea de substancia. Cuando encontramos un lazo de varias sensaciones que las une por decirlo así en un mismo punto, *aquello* en que concebimos que se unen, lo llamamos substancia. Y como encontramos en la naturaleza muchos de esos puntos independientes entre sí, naturalmente decimos que hay muchas substancias corpóreas.

[10.] Al sentir una impresion, si la referimos á un objeto, ó la consideramos como objetiva, jamás la llamamos substancia, porque aquel objeto por sí solo, no es capaz de enlazar varias sensaciones. Recibimos la sensacion de encarnado; y sabido es que el vulgo, y aun los filósofos, fuera del acto en que filosofan, objetivan el color, es decir, consideran el encarnado nó como una simple sensacion, sino como una calidad externa. A esta calidad por sí sola, nadie la llamará substancia; porque no es posible que por sí sola sirva de lazo á otras impresiones, ó á otras calidades. Si hay mudanza de color, el encarnado desaparece, y por tanto la impresion nueva se enlaza en el órden del tiempo con la de encarnado, mas no reside en ella. Si hay cambio de figura, aunque el encarnado continúe, no concebimos á este color como lazo necesario entre las dos figuras; pues que sabemos que la permanencia del

encarnado es indiferente á la variedad de figuras, y estas podrian muy bien haber sufrido el mismo cambio, continuando ó desapareciendo aquel color.

Como en general hemos experimentado que ninguna sensacion se enlaza necesariamente con la otra, y que de muchas sensaciones enlazadas en un punto comun, desaparecen unas sin desaparecer las otras y recíprocamente, inferimos que ninguna de ellas es lazo necesario; y por tanto, aunque las objetivemos, no las atribuimos el carácter de substancia, de algo que permanezca idéntico á pesar de las mudanzas, y que sea como el recipiente de todas ellas.

[11.] Una propiedad hay en los cuerpos que es necesaria á todas las sensaciones, ó cuando menos á las dos principales, vision y tacto; la extension; á la cual miramos como un recipiente de todas las sensaciones, ya las consideremos en nosotros, ya en los objetos. No vemos ni imaginamos, blanco ó negro, no tocamos ni imaginamos, caliente ó frio, blando ó duro, sin extension en que residan la blancura ó negrura, la blandura ó la dureza, el calor ó el frio. Así la extensión podria quizás merecernos el honor de substancia, si no estuviese sujeta á otra condicion que la priva de este título. Si bien, cuando concebimos la extension en general, en toda su abstraccion, considerándola con el puro entendimiento como una mera continuidad, prescindimos absolutamente de toda figura; no obstante, cuando hemos menester una extension aplicada, que nos sirva de recipiente de las sensaciones, nos es imposible hallarla sin una configuracion determinada. No vemos simplemente un color, sino que le vemos en una extension circular, triangular ó de otra especie. Estas figuras se confunden con la extension misma, en cuanto es aplicada; y además tampoco sirven de lazo para las demás sensaciones. A veces, es verdad, una misma figura recibe diferentes colores, diferentes grados de calor ó frio, diferentes posiciones etc. etc., pero tambien á veces sucede lo contrario, y con el mismo color, con el mismo grado de calor ó frio, es decir con la continuidad de otras sensaciones, el objeto cambia de figura; y así como un círculo rojo se hacia antes círculo verde, así el mismo objeto rojo se hace circular, y despues triangular. En el primer caso la figura circular servia de lazo á las sensaciones de los colores; en el segundo el mismo color sirve de lazo á las figuras.

[12.] Privada la extension de los honores de substancia, así como todas las demás sensaciones, en cuanto objetivadas; observamos que todas estas variaciones se suceden en los objetos, enlazándose unas sensaciones con otras. Así un mismo círculo toma diferentes colores, y un mismo color diferentes figuras; y otra vez cambian los colores y se reproducen los primeros, permaneciendo la misma figura; y otra vez se reproducen las primeras figuras permaneciendo los mismos colores. Inferimos pues que bajo aquella variedad hay algo constante; que bajo aquella multiplicidad hay algo uno; que bajo aquella sucesion de ser y no ser, hay algo permanente; y á esto constante, uno, permanente, á esto en que se verifican aquellas mudanzas, á esto que es el recipiente de ellas, que es el punto que las enlaza fuera de nosotros, y que nos proporciona á nosotros el concebirlas enlazadas, á esto lo apellidamos substancia.

CAPÍTULO III.

DEFINICION DE LA SUBSTANCIA CORPÓREA.

[13.] Pero ¿qué es en el órden sensible, el sujeto permanente de las transformaciones? ¿Es una pura ilusion? ¿Es una realidad? ¿Qué realidad será esa? ¿No se parece mas bien á una abstraccion? Una cosa que no es ningun color, sino que se presta á tenerlos todos; que no es ninguna calidad de las que experimentamos, sino el sujeto causa de todas ellas; que no es ninguna figura, sino que puede acomodarse á todas; que no es la extension pura, pues esta es una abstraccion, y aquello es un ser que sirve como de fondo á las demás cosas; un objeto corpóreo, que en sí, no puede afectar ningun sentido, ¿que será? ¿No parece una cualidad oculta de los peripatéticos, un ser misterioso, fantástico, una mera ilusion? Examinémoslo, y para guardarnos de ilusiones apelemos á la experiencia.

[14.] Tomemos un pedazo de cera sin soltarle jamás de la mano, pintémosle de diferentes colores, borrémoslos, y volvámosle á pintar, sujetémosle á diferentes temperaturas, ablandémosle al fuego, y luego endurezcámosle; démosle distintas figuras, de un globo, cilindro, paralelepípedo, mesa, vaso, estatua; yo pregunto: ¿todas esas mudanzas se han verificado en una misma cosa? sí. ¿Aquella cosa era ninguno de los colores, ni figuras ni grados de temperatura? nó; pues todas estas calidades, eran y dejaban de ser permaneciendo la cosa la misma. ¿Cómo sé que la cosa ha permanecido la misma y no es otra? Porque ha habido continuidad de sensacion en el ojo fijo sobre el objeto; en el tacto, que si bien ha sentido las transformaciones de caliente y frio, duro y blando, esta figura ó la otra, ha experimentado que estas se hacian sin interrumpir la sensacion comun del tacto, de un objeto que no se soltaba, cuyo peso se experimentaba incesantemente. Luego hay algo allí que no es las transformaciones, sino lo que se transforma; algo que es comun á todas, que las recibe, que las enlaza, fuera de mí, y en mí.

[15.] Examinando lo que concebimos de aquello permanente, lo que nos resta despues de prescindir de sus cualidades, notamos lo siguiente.

1.º La idea de ser. Decimos, aquella cosa, algo, sujeto etc., etc., hablamos pues de un ser, de una realidad. Sin realidad no hay mas que nada: y la nada no puede ser sujeto de transformaciones, ni lazo de impresiones.

2.º La idea de ser que aquí encontramos, no es pura, no es de solo ser. Las calidades existen, son seres: y sin embargo no las confundimos con el sujeto.

3.º Lo que acompaña la idea de ser, es la de permanencia entre lo sucesivo, y la relacion de esta permanencia como punto de enlace, como centro fijo en medio de la sucesion. [16.] Si quisiésemos pues definir la substancia corpórea, deberíamos limitarnos á decir que es *un ser permanente en que se verifican las mudanzas que se nos ofrecen en los fenómenos sensibles*. A esto se reduce nuestra ciencia: todo cuanto se añada sobre este punto, no puede pasar de hipótesis y conjeturas. En vano se me preguntará, qué es este ser: dadme la intuicion de la esencia de las cosas corpóreas, y os lo diré; pero mientras no las conozco sino por sus efectos, es decir, por las impresiones que en mí producen, no lo sé. Conozco que aquello es algo; conozco esta relacion con sus formas; conozco que estas se hallan en aquel sujeto, y no son el sujeto; aquí encuentro el límite de mi conocimiento. Al objeto que corresponde á esta idea compuesta de ser permanente y de su relacion á varias formas, á esto lo llamo substancia corpórea.

[17.] Por lo mismo que la substancia cambia de accidentes, permaneciendo ella la misma, se sigue que en su existencia es independiente de ellos; prescindiendo ahora de si puede ó nó existir sin ninguno, solo afirmo que ninguno de ellos en particular le es necesario. Y aquí es de notar una diferencia entre la substancia en sí y el medio por el cual se nos manifiesta y se pone en comunicacion activa ó pasiva con nosotros. Este medio son los accidentes, son esas formas transitorias con que se reviste. ¿Cómo podríamos tener ni aun noticia de la existencia de los cuerpos, sino por medio de las sensaciones? Y el objeto de estas no es la substancia en su íntima naturaleza, sino sus calidades en cuanto afectan nuestros sentidos.

CAPÍTULO IV.

RELACIONES DE LA SUBSTANCIA CORPÓREA CON SUS ACCIDENTES.

[18.] En la idea de substancia corpórea, se incluye perfectamente la idea de permanencia, pero la de unidad, solo entra de un modo muy imperfecto. En toda substancia corpórea no concebimos sino una unidad facticia por decirlo así: pues lo que en ella permanece, no es uno, sino un agregado de muchos, como lo manifiesta la divisibilidad de la materia. De cualquiera substancia corpórea podemos hacer muchas, que tendrán el mismo derecho que la primera á llamarse substancias. Un pedazo de madera es substancia; este pedazo le podemos dividir en otros muchos que serán igualmente substancias. Todos ellos juntos formaban aquello que llamábamos *una* substancia; pero es claro que esta unidad era muy imperfecta, que mas bien era una reunion, y que si la considerábamos como *una*, era por relacion á la unidad de efecto que nos producia, con el enlace que daba á nuestras sensaciones y á los fenómenos que de ella resultaban.

[19.] De esto se infiere que toda substancia corpórea encierra multiplicidad; y por consiguiente combinacion de los elementos que la componen. Esta combinacion no es permanente como lo enseña la experiencia; y por tanto, no hay substancia corpórea que no tenga cuando menos una modificacion: la disposicion de sus partes. Prescindiendo de las mudanzas de esta modificacion, claro es que nunca se la puede confundir con la substancia: aun cuando los cuerpos se presentasen constantemente á nuestros sentidos con la misma disposicion de sus partes, el *ser* permanente, se hallaria en las partes, y nó en su disposicion. Esta es una cosa externa, que sobreviene á lo existente; no hay reunion y combinacion, si no hay partes que reunir y combinar.

[20.] Entre la substancia y las modificaciones notamos una diferencia, y es, que la substancia es independiente de las modificaciones, pero las modificaciones no son independientes de la substancia. Esta, permaneciendo la misma, cambia de accidentes; pero un accidente

permaneciendo uno mismo, no puede cambiar de substancia. La misma madera puede recibir sucesivamente muchas figuras; pero la misma figura en número, no puede pasar de una madera á otra. Dos pedazos de madera pueden tener una figura semejante ó diferente; cúbica, esférica, piramidal, etc. y tomar la una la de otra; pero en tal caso, no hay identidad de figuras, sino semejanza; son las mismas en especie, mas nó en número.

[21.] Si se me pregunta, cómo sé que no hay mas que semejanza y nó identidad numérica en las figuras que sucesivamente toman los cuerpos, que no hay *permanencia* en las figuras que cambian de sujeto, y por consiguiente que una misma figura no pasa de una substancia á otra, así como una misma substancia pasa de una á otra figura, no me será difícil demostrarlo.

Por de pronto salta á los ojos la extrañeza de una figura cúbica, por ejemplo, pasando de un cuerpo á otro. ¿Qué es esta forma separada del cuerpo? ¿Cómo se sostiene en el tránsito? ¿Cómo no es exactamente igual en ambos, y se presenta con ligeras modificaciones? En el tránsito ¿habrá tambien sufrido modificacion? Entonces habrá modificacion de modificacion, y la figura en sí, en abstracto de todo cuerpo, resultará una especie de substancia de segundo órden, permanente en medio de las modificaciones. Claro es que esto son sueños, en que se aplica á la realidad lo que solo conviene á la idea en abstracto; que ese tránsito de formas supondria una existencia de ellas, por separado; y así podríamos tener cubos, esferas, triángulos, círculos etc., en abstracto, y toda clase de figuras, subsistentes en sí, sin aplicacion á nada figurado.

[22.] Pero todavía se puede dar de esta verdad otra demostracion mas rigurosa. Si se supone que una misma figura en número, pasa de un cuerpo á otro, tendremos que el pedazo de madera A, que pierde la forma cúbica, la transmite al cuerpo B. Ahora, esta forma individual no puede estar en los dos á un mismo tiempo. Supongamos que despues de haber quitado á la madera A, la forma cúbica, se la devolvemos sin tocar al cuerpo B; claro es que no será la misma en los dos; luego tanta razon habia para que dijésemos que el cuerpo B no habia adquirido la misma sino otra semejante. Es evidente además que para dar á un cuerpo la forma cúbica no necesitamos quitársela al otro; luego la forma del uno no es *individualmente* la del otro;

pues de lo contrario seria preciso decir, que es y no es, que se conserva y deja de existir á un mismo tiempo.

[23.] Las palabras *transmision* ó *comunicacion* del movimiento, que tanto se usan en la física, expresan una realidad, en cuanto se limitan al fenómeno sujeto á cálculo; pero significarian un absurdo, si se las entendiese en el sentido de que el *mismo* movimiento que se hallaba en un cuerpo, ha *pasado* á otro. La suma de las cantidades de movimiento despues del choque de los cuerpos duros, es la misma que antes; y esto se verifica repartiéndose entre ellos la velocidad, perdiendo el uno, y ganando el otro. Así lo enseña el cálculo, y lo atestigua la experiencia. Pero es evidente que no puede suceder que la *misma* velocidad individual que estaba en el cuerpo chocante se haya trasmitido al chocado; pues lejos de que la velocidad sea separable del cuerpo, pasando de un sujeto á otro, ni siquiera se la concibe sino como una relacion en cuya idea entran las del cuerpo movido, del espacio y del tiempo. Es verdad que siendo Q la cantidad del movimiento antes del choque, el valor de Q permanece constante despues del choque; pero esto solo expresa el fenómeno con relacion á sus efectos, en cuanto sujeto á cálculo; pero nó que la velocidad que entra en el segundo miembro de la ecuacion sea formada de las partes de las anteriores. Sean A y B dos cuerpos, con cuyas letras expresaremos sus masas, y V, v, sus velocidades respectivas antes del choque. La cantidad del movimiento será $Q = A \times V + B \times v$. Despues del choque resultará una nueva velocidad, que llamaremos u y tendremos que la cantidad del movimiento será $Q = A \times u + B \times u$. Matemáticamente hablando, el valor de Q será el mismo; pero esto solo significa que si se expresan los resultados del movimiento, en números ó en líneas, tendremos lo mismo despues que antes del choque; mas no se entiende ni se puede entender, que en la velocidad u, considerada en cuanto se halla en el sujeto, haya un trozo de velocidad que se ha despegado de la V, para unirse con la v.

[24.] De esto resulta que los accidentes de los cuerpos no los concebimos realizables sin sujeto al que estén inherentes; y que las substancias no están inherentes á otro ser, y son concebidas y existen realmente, sin esta inherencia. La figura no puede existir sin cosa figurada; pero esta cosa figurada puede existir muy bien aunque se anonaden todas las demás cosas. Analizando su naturaleza podremos encontrar, y encontraremos en efecto, que su existencia supone la existencia de otro ser que la haya producido;

pero entre las dos hallamos la relacion de causa y de efecto, mas nó la de inherencia, nó la de sujeto y modificacion.

[25.] Estas últimas consideraciones explican mas la idea de substancia corpórea. Habíamos encontrado (Cap. III) las notas siguientes: 1.ª ente; 2.ª relacion de permanente á lo variable; 3.ª sujeto de estas variaciones; ahora encontramos la cuarta que es una negacion: la no inherencia á otro. Este carácter negativo se halla incluido en el positivo: *sujeto permanente de variaciones*; porque es claro que al concebir sujeto *permanente de variaciones*, ya no incluimos la inherencia, antes bien se la negamos, al menos implícitamente. La no inherencia supone algo positivo, algo en que se funde el no tener esta necesidad de estar adherido. ¿Qué es esto? No lo sabemos. Conocemos que existe, pero no alcanzamos á explicarlo. Probablemente es inexplicable sin la intuicion de la misma esencia de las cosas; y esta intuicion nos falta.

CAPÍTULO V.

CONSIDERACIONES SOBRE LA SUBSTANCIA CORPÓREA EN SÍ MISMA.

[26.] La idea de substancia, tal como la hemos explicado hasta aquí, envuelve una relacion á los accidentes en general (Cap. III). Pero esta idea no es la de una substancia indeterminada, sino la de substancia corpórea; y preciso es confesar la dificultad de concebir una substancia corpórea particular sin ningun accidente. Si á este papel en que escribo le despojo de todo cuanto tiene relacion con mis sentidos, y hasta prescindo de su figura y de su extension: ¿qué me resta para concebir algo particular determinado, algo que no sea la idea de ser en general, sino la de este ser en particular? Claro es que para que el objeto no se me desvanezca completamente, ó para que perdiendo toda individualidad, no se me confunda en la idea universal, debo reservarme algo por lo cual pueda decir *esto*; es decir, esto que se halla aquí, ó que me ha afectado de tal ó cual manera, ó que ha sido el sujeto de tales ó cuales modificaciones. Por donde se echa de ver que considero cuando menos su posicion con respecto á los demás cuerpos, ó su causalidad con relacion á las impresiones que me ha producido, ó su naturaleza de sujeto de determinados accidentes. Así pues como la idea de substancia finita en general, envuelve relacion á ciertos accidentes en general, así la de substancia en particular, la envuelve á accidentes particulares.

[27.] Dicha relacion la encontramos en nuestro modo de concebir la substancia corpórea; no es fácil asegurar si la envuelve tambien en su naturaleza misma. Esta no la conocemos, y al querer examinarla, nos hallamos sobre un terreno distinto; se presentan á nuestra consideracion las cuestiones sobre la esencia de los cuerpos.

[28.] La identidad de la substancia corpórea bajo sus diversas transformaciones, tampoco podemos asegurar hasta qué punto continúa. Los partidarios de la filosofía corpuscular consideran todas las transformaciones como simples movimientos locales, y todas las

variaciones que vemos en los cuerpos, como simples resultados de la diferente posicion de las moléculas entre sí. Leibnitz resuelve la materia en una infinidad de mónadas, que no son los átomos de Epicuro, pero que conducen tambien á la invariabilidad substancial de los cuerpos, los cuales segun él, no son mas que el conjunto de substancias indivisibles llamadas mónadas. Los aristotélicos creian que de las mudanzas de los cuerpos, unas eran accidentales, como la de figura, movimiento, densidad, calor, frio etc. etc., otras substanciales, como el tránsito de la madera á ceniza. Pero en medio de esta variedad de sistemas, es notable el acuerdo en admitir algo permanente sujeto de las mudanzas. Con respecto á los atomistas, y á Leibnitz, es claro que admitian la identidad del sujeto; y por lo que toca á los aristotélicos, aunque la mudanza que inducia una forma substancial diferente de la primera, transformaba substancialmente el ser, de suerte que despues de la mudanza de la forma substancial, no podia decirse que el uno era substancialmente el otro; no obstante opinaban que habia un sujeto comun en esas mismas trasformaciones substanciales, que ellos llamaban *materia prima*. Tan claro, tan evidente es, que en medio de las transformaciones del mundo corpóreo hay algo permanente, que se encuentra reconocida esta verdad en todos los sistemas filosóficos.

[29.] Si esta substancia corpórea es una realidad, como lo es en efecto, es necesario que no solo exista, sino que sea algo determinado. A esta determinacion substancial del cuerpo, á esto que le constituye tal cosa, y que le distingue en su íntima naturaleza, en su esencia, de todos los demás cuerpos de otras especies, á esto llamaban los aristotélicos forma substancial; y al sujeto de esa forma, de esa actualidad, á ese sujeto comun á todos los cuerpos, le apellidaban *materia prima*, que era una pura potencia, una especie de medio entre el puro nada, y el ser en acto.

[30.] Sobre estos puntos se ha disputado desde que hay escuelas filosóficas y es probable que se disputará en adelante; pero siempre con escaso fruto. Del mundo corpóreo conocemos su existencia, conocemos sus relaciones con nosotros, conocemos sus propiedades y sus leyes, en cuanto está sujeto á nuestra observacion; pero á su íntima naturaleza no alcanzan nuestros sentidos, no llegan nuestros instrumentos. A medida que adelanta el hombre en sagacidad de observacion y fuerza y delicadeza de instrumentos, descubre nuevos misterios, y ve que las barreras que él creía un *non plus ultra*, se retiran mas allá, en la inmensidad de un océano. ¿Las alcanzará

algun dia? ¿Podrá dar la vuelta á ese mundo científico? ¿Está reservado al porvenir un conocimiento de la íntima naturaleza del sujeto de esa infinidad de fenómenos que nos asombran? difícil es creerlo. El telescopio á medida que se perfecciona, extiende los límites del universo, y parece caminar á lo infinitamente grande; la perfeccion del microscopio siguiendo la direccion opuesta, parece caminar hácia lo infinitamente pequeño. ¿Dónde están los límites? Es probable que el encontrarlos no es permitido al débil mortal, mientras habita sobre la tierra. El espíritu humano, tan activo, tan fecundo, se lanza sucesivamente hácia los dos extremos: pero cuando se lisonjea de llegar al último confín, siente que algo le detiene antes de alcanzar el objeto de sus nobles deseos; es la cadena que le une al cuerpo mortal, y que no le permite el libre vuelo de los espíritus puros.

CAPÍTULO VI.

SUBSTANCIALIDAD DEL YO HUMANO.

[31.] Al considerar las substancias corpóreas, no hemos encontrado la perfecta unidad; todas cuantas se sujetan á nuestros sentidos se resuelven en muchas otras, que á su vez son substancias tambien: resultando que los cuerpos, mas bien son agregados de substancias, que una sola substancia. La unidad no la encontramos en ellos; nosotros se la atribuimos, ó en cuanto forman un lazo comun de nuestras sensaciones, ó en cuanto esas diversas substancias las consideramos subordinadas á una que las vivifica y dirige. Así las partes de un cuerpo animado, constituyen una especie de unidad, en cuanto están subordinadas al principio que las anima.

[32.] De aquí no debemos inferir que la unidad verdadera no existe ni aun en los mismos cuerpos; si pudiésemos conocer su esencia misma, la hallaríamos sin duda, ya sea en las mónadas escogitadas por Leibnitz, ya en otra cosa mas ó menos semejante. Aunque este conocimiento de las esencias nos falte, sin embargo el raciocinio nos conduce á esta unidad. Lo compuesto se forma de partes; si este á su vez se compone de otras, y así sucesivamente, al fin hemos de llegar á algo que no se descompone: allí está lo indivisible; ó mejor, la verdadera unidad. Este raciocinio vale, aun suponiendo que la materia es divisible hasta lo infinito. La divisibilidad hasta lo infinito supondria infinidad de partes en que se podria dividir: estas partes pues existirian; esos elementos infinitésimos serian reales, en ellos estaria la unidad.

[33.] Independientemente del mundo corpóreo, encontramos la idea de substancia, su aplicacion real, su unidad perfecta, en nosotros mismos, en el testimonio de nuestra conciencia. Esta nos cerciora de que pensamos, de que deseamos, de que sentimos, de que experimentamos una infinidad de afecciones, las unas sujetas á nuestra voluntad, y como hijas de la actividad que hay allá en el fondo de nosotros mismos; otras independientes de nosotros, que nos vienen sin nuestra voluntad, á veces contra ella, y cuya reproduccion no está siempre en nuestra mano.

Ese flujo y reflujo de ideas, de voliciones y sentimientos, tienen un punto en que se enlazan, un sujeto que los recibe, que los recuerda, que los combina, que los busca, ó los evita, ese ser de que tenemos conciencia íntima, que los filósofos han dado en llamar el *yo*. Este es uno, idéntico bajo todas las transformaciones; y esa unidad, esa identidad es para nosotros un hecho indisputable, un hecho atestiguado por la conciencia. ¿Quién seria capaz de hacernos dudar, que el *yo* que piensa en este momento, es el mismo que pensaba ayer y años atrás? No obstante la variedad de los pensamientos y deseos; á pesar del cambio de opiniones y voluntad, y de la oposicion de unos actos con otros, ¿quién nos quitaria la conviccion profunda, incontrastable, de que somos nosotros mismos quienes lo experimentamos, de que hay algo aquí dentro que sirve de sujeto á todo?

[34.] Si en nosotros no hubiese algo permanente en medio de tanta variedad, la conciencia del *yo* seria imposible. Entonces no habria en nosotros mas que una sucesion de fenómenos inconexos, y por tanto serian imposibles la memoria y la combinacion. El pensamiento es un absurdo, si no hay algo que piense, permaneciendo idéntico bajo la variedad de las formas del pensar. En nosotros pues hay un sujeto simple que todo lo enlaza, en el cual se verifican esas mudanzas; hay pues una substancia. En ella hay una unidad; esa unidad que no encontramos en las substancias corpóreas, sino despues de haber recorrido una serie infinita de descomposiciones, se nos presenta en la substancia espiritual en el primer momento, como un simple hecho interno, sin el cual son absurdos todos los fenómenos que sentimos en nuestro interior, y nos es imposible toda experiencia del mundo externo. Sin la unidad del *yo*, no hay sensaciones; y sin estas nada podemos experimentar de los seres que nos rodean.

CAPÍTULO VII.

RELACIONES DE LA PROPOSICION YO PIENSO, CON LA SUBSTANCIALIDAD DEL YO.

[35.] Si no admitimos que el alma es substancia, la proposicion *yo pienso*, carece de sentido. Entonces la filosofía pierde su punto de apoyo; todo cuanto experimentamos en nuestro interior, es una serie de fenómenos inconexos, incapaz de ser observada, y de estar sometida á ninguna regla.

[36.] Mi pensamiento de ahora no es individualmente mi pensamiento de ayer; como mi pensamiento de mañana, no será mi pensamiento de hoy; estos pensamientos considerados en sí, con precision de un sujeto en el cual se hallen, no tienen nada que ver el uno con el otro: quizás versan sobre objetos sin ninguna relacion, quizás son contradictorios; quizás el pensamiento de hoy es negacion del de ayer.

[37.] Lo mismo se verifica en todos los pensamientos, en todos los actos de voluntad, en todos los sentimientos, en todas las representaciones imaginarias, en todas las sensaciones, y en general en todo cuanto experimento en mí mismo. Fijando la consideracion en todas las afecciones internas, sean las que fueren, no veo en ellas mas que una serie de fenómenos, una especie de rio de existencias que pasan y desaparecen, unas para no volver, otras para reaparecer de nuevo en tiempo diferente, y ofreciéndome *expresamente* esta diferencia. La reaparicion no es individual, sino de semejanza; esto es, que la afeccion repetida, no es la misma que antes hubo, sino otra semejante. Cuando la afeccion vuelve, tengo conciencia de su actualidad en el momento presente, y conciencia de su actualidad en un tiempo anterior: esta doble conciencia que constituye el recuerdo, me hace distinguir entre las dos afecciones, é implica necesariamente el juicio de que la una no es la otra. La afeccion recordante (permítaseme la expresion) que se identificase con la afeccion recordada, no seria recuerdo: una cosa se *presenta* á sí misma, mas no se *recuerda*.

[38.] Luego en nuestro interior todo pasa para no volver; el flujo es real; el reflujo no es mas que aparente; lo que deja de ser, no vuelve á ser jamás; habrá una cosa semejante, pero nó la misma; lo que fué, pasó; y el tiempo no vuelve atrás.

[39.] Luego la serie de los fenómenos internos, considerados en sí solos, y prescindiendo de un sujeto en que residan, es por necesidad inconexa, y no hay medio para subordinar sus términos á una ley ni á ningún lazo.

[40.] Sin embargo esta ley existe en todos nuestros actos intelectuales; una razon sin leyes que la gobiernen, es el mayor de los absurdos; este lazo se encuentra en todas nuestras afecciones: el flujo de ellas, con su distincion y sus diferencias y semejanzas, es un hecho presente á nuestro interior, hecho al cual estamos sometidos como á una condicion primitiva é indeclinable de nuestra existencia.

[41.] La proposición: *yo pienso*, incluyéndose en la palabra *pensar* todas las afecciones internas, no se refiere tan solo á fenómenos aislados, sino que implica por necesidad un punto en que se enlazan, al cual llamamos el *yo*. Si este punto no existe, si no es uno, si no es idéntico, el pensamiento de hoy no tiene ningun lazo con el de ayer: siendo dos cosas distintas, que se hallan en tiempos diversos, y que quizás son contradictorias: cuando hoy digo *yo pienso* y entiendo decir que este *yo* es el mismo de la proposicion, *yo pensaba ayer*, mi lenguaje es absurdo; si no hay mas que los puros fenómenos, los dos pensamientos sin un punto de enlace, el *yo* no es nada, no puedo decir *yo pensaba*, *yo pienso*; debo decir *habia* pensamiento, *hay* pensamiento. Si entonces se me pregunta, *dónde*, en *quién*, deberé responder que no hay dónde, que no hay quién; deberá negar el supuesto, y limitarme á repetir: *habia* pensamiento, *hay* pensamiento.

[42.] Para decir *yo*, es necesario suponer una realidad permanente: realidad, porque lo que no es real es nada; permanente, porque lo que pasa desaparece, deja de ser y no puede servir de punto para unir nada.

CAPÍTULO VIII.

CONSIDERACIONES SOBRE LA INTUICION QUE EL ALMA TIENE, Ó PUEDE TENER, DE SÍ MISMA.

[43.] La realidad permanente *del yo*, considerada en sí misma y prescindiendo de las cosas que pasan en ella, es un hecho que sentimos en nuestro interior, y expresamos en todas nuestras palabras. Si á esta presencia, esta experiencia íntima, se la quiere llamar intuicion del alma, nosotros tenemos intuicion de nuestra alma. Esta intuicion se halla reproducida en todas las intuiciones particulares, y en general en todas las afecciones internas; porque si bien son fenómenos aislados, implican la intuicion del *yo*, por lo mismo que implican conciencia de sí propio.

[44.] La misma variedad de los fenómenos aislados, lejos de probar nada contra la unidad de la intuicion del *yo*, la confirma hasta la evidencia. Si concebimos un pensamiento solo, fijo, idéntico, no necesitamos tanto de unirle la idea de un sujeto en que resida; pero cuando hay muchedumbre de fenómenos diversos, y aun contradictorios en su coexistencia, debemos referirlos á una cosa constante, so pena de convertir el mundo interno en un caos absoluto.

[45.] Hay pues cierta intuicion del alma en sí misma; esto es, hay una presencia de sentimiento de su unidad entre la muchedumbre, de su identidad entre la diversidad, de su permanencia entre la sucesion, de su duracion constante entre la aparicion y desaparicion de los fenómenos. O es necesario admitir esto, ó renunciar á la legitimidad del testimonio de toda conciencia; lo que produciria el escepticismo mas completo que ha existido jamás, extendiéndole á los dos mundos externo é interno.

[46.] Encontramos pues que los conceptos indeterminados de *ser*, *unidad*, *permanencia*, *sujeto de modificaciones*, se hallan realizados en nuestro interior: esta realizacion nos la asegura la conciencia, y nos la confirma el análisis lógico de la serie de los fenómenos en sus relaciones con un punto de enlace.

[47.] *Ser*, *uno*, *permanente*, *sujeto de modificaciones*, incluye todo cuanto se encierra en la idea de substancia finita: esto lo encontramos en el alma, con la experiencia lo sentimos, nos afecta íntimamente; si á esto se lo quiere llamar intuicion, la tenemos de la substancialidad del alma.

[48.] El sujeto pensante no solo se siente á sí propio, sino que se conoce como un objeto real, al cual aplica por medio de la reflexion las ideas indeterminadas de ser, unidad, permanencia, sujeto de modificaciones. Luego el alma puede ser un verdadero predicado en proposiciones que tengan el doble apoyo de la conciencia y de la lógica.

[49]. Puede preguntarse si nosotros tenemos otra intuicion del alma que la que acabamos de explicar; á esto respondo que nó, mientras estamos en esta vida; pero pregunto al mismo tiempo, si es cierto que en esta materia haya otra intuicion posible, que la del sentido íntimo. Acostumbrados á las intuiciones sensibles que implican la extension en el espacio, preguntamos ¿qué es el alma en sí misma? y parece que no quedamos satisfechos porque no vemos su retrato. Abstrayéndonos del órden de la sensibilidad, levantándonos á la esfera intelectual pura, ¿quién sabe si podríamos decir que no hay otra intuicion del alma que la que tenemos ahora; que ella, en sí misma, en su entidad una, simple, es esta misma fuerza que sentimos; que esta misma fuerza es el sujeto de las modificaciones, que es la substancia, sin que sea preciso excogitar otro fondo muerto digámoslo así, en que resida esta fuerza? ¿por qué la misma fuerza no podrá ser subsistente? ¿por qué debemos imaginar otro *substratum* en el cual se apoye? Y si esto fuese así, si fuese aplicable á la substancia del alma lo que pensaba de todas las substancias el gran Leibnitz, haciendo consistir la idea de substancia en la idea de fuerza, ¿por qué no podríamos decir que la presencia de sentido íntimo, la conciencia de sí propia, es toda la intuicion que el alma puede tener de sí misma?

[50]. Me preguntais qué *es* el alma separada del cuerpo, qué sentirá de sí, qué conocerá de sí, cuando se hallará *sola*. ¿Acaso en la actualidad no siente y no conoce *sola*? ¿Acaso los órganos de que se vale, sienten ni piensan? ¿Sabe por ventura de qué manera se sirve de ellos, ni sabria que se sirve de ellos, sino por la experiencia? ¿No se halla sola en las profundidades de su actividad, con sus pensamientos, con sus actos de voluntad, con sus sentimientos, con su alegría, con su tristeza, con sus

placeres, con sus dolores? En hora buena, dígase que tal vez no nos formamos ideas bastante claras del *modo* de conciencia que tendremos de nosotros mismos despues de esta vida; dígase que quizás son posibles otras intuiciones de nosotros mismos; pero no se pinte como una cosa inconcebible el alma sola: dejadme el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, todo presente en lo íntimo de mi conciencia; para hallarme á mí propio, no necesito mas: dadme comunicacion con otros seres que me afecten ó á quienes yo afecte, que me trasmitan sus pensamientos y sus voluntades, que me causen placeres ó dolores, y no necesito nada mas para tener un mundo que concibo muy bien: me falta el conocimiento de la calidad de los pormenores, nó de su posibilidad: el alma muda de estado, nó de naturaleza.

CAPÍTULO IX.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE LOS ARGUMENTOS CON QUE SE PRUEBA LA SUBSTANCIALIDAD DEL ALMA.

[51]. Los argumentos psicológicos en favor de la substancialidad del alma, son meros paralogismos en la opinion de Kant, y si bien prueban una substancia ideal, no pueden nunca conducir á una substancia real. Este filósofo, á mas de las razones con que ataca la prueba psicológica de la substancialidad del alma, tenia una personal, que era muy poderosa para él, atendida la flaqueza del corazon humano: ó debía poner en duda la substancialidad del alma, ó consentir en la ruina de todo su sistema. «Seria, dice, un grande, y hasta el único escollo de toda nuestra crítica, la posibilidad de demostrar *à priori* que todos los seres pensantes son substancias simples, y que por consiguiente tienen necesariamente la personalidad y la conciencia de su existencia separada de toda materia; porque de este modo habríamos dado un paso fuera del mundo sensible, habríamos entrado en el campo de los *noumenos*, y nadie nos disputaria el derecho de desmontar este terreno, de edificar en él y tomar posesion del mismo, segun que lo permitiria la fortuna de cada uno» (Dialéctica trascendental, libro 2, cap. 1).

[52.] En concepto de Kant, el primer paralogismo de la psicología pura en favor de la substancialidad del alma, es el siguiente. «Aquello cuya representacion es la *substancia absoluta* de nuestros juicios, y que no puede servir de determinacion á otra cosa, es substancia. El *yo*, como ser pensante, es la substancia absoluta de todos sus juicios posibles, y esta representacion de sí mismo no puede ser el predicado de otra cosa; luego el yo como ser pensante, es substancia.»

En estos términos presenta en la primera edicion de su *Crítica* el discurso psicológico que se propone combatir; en la segunda edicion, queriendo ser mas claro, ó quizá mas obscuro, expresa el mismo raciocinio en otros términos. «Lo que no puede ser concebido sino como sujeto, no existe sino

como sujeto, y por consiguiente es substancia; es así que el ser pensante, considerado simplemente como tal, no puede ser pensado sino como sujeto; luego no existe sino como tal, es decir, como substancia.» Preciso es confesar que si la psicología no tuviese expositores mas claros que Kant, y en sus demostraciones hubiese de emplear las formas de que se vale este filósofo en los pasajes que se acaban de ver, haria muy escasos prosélitos, por la sencilla razon de que pocos entenderian su lenguaje. Estoy seguro que la mayoría de los lectores no queda convencida por los silogismos favorables á la substancialidad del alma, tales como los presenta Kant: de este modo la posicion del filósofo es muy ventajosa, porque debe probar que no tiene fuerza un argumento, cuya fuerza en verdad no se ha sentido. Pero supongamos que un filósofo se digna descender del olimpo de las abstracciones incomprensibles, y no se desdeña de hablar el humilde lenguaje de lo mortales, presentando el argumento psicológico bajo una forma mas sencilla, ¿quién sabe si la conviccion producida seria algo mas difícil de destruir? ensayémoslo.

[53.] Por substancia entiendo un ser ó una realidad permanente, en la cual se verifican diferentes modificaciones, continuando ella idéntica á si misma. Es así que en mi interior hay esa realidad, que permaneciendo idéntica, tiene variedad de pensamientos, de actos de voluntad, de sentimientos, de sensaciones, como me lo atestigua la conciencia; luego esto que hay en mi interior es substancia.

Creo que se puede desafiar á todos los filósofos del mundo, á que señalen en este silogismo una proposicion falsa, ni dudosa, ó indiquen un vicio en la consecuencia, si no quieren ponerse en abierta contradiccion, por una parte con el testimonio de la conciencia, y por otra con todas las leyes de la razon humana.

[54.] Pretende Kant que el raciocinio en favor de la substancialidad del alma no es concluyente, porque las puras categorías, y por consiguiente la de la substancia, no tienen absolutamente ningun valor objetivo, sino en cuanto son aplicadas á la diversidad de una intuicion sometida á las mismas; esto es, que el concepto de substancia es una pura funcion lógica que no vale nada ni significa nada objetivamente, sino en cuanto se refiere á cosas sensibles; y que tan pronto como sale de la esfera de la sensibilidad, no puede conducir á ningun resultado. Es evidente que la substancialidad

del alma no puede ser objeto de la intuicion sensible; y por consiguiente, aplicar al alma la idea de substancia es extender el concepto mas de lo que permite su naturaleza. Menester es confesar que el raciocinio de Kant es concluyente, si se admiten sus principios; y en esto tenemos una prueba de la necesidad de combatir ciertas teorías que á primera vista parecen inocentes por estar en el mundo de las abstracciones, pero que en realidad son funestísimas por los resultados á que conducen. Tal es el sistema de Kant sobre la falta de valor objetivo de las categorías puras; y por esto le he combatido (Lib. IV, Cap. XIII, XIV, XV, XVI, XXI, XXII) demostrando: 1.° Que los conceptos indeterminados y los principios generales que en ellos se fundan, tienen un valor objetivo fuera del campo de la experiencia sensible, con respecto á los seres que de ningun modo están sujetos á nuestra intuicion. 2.° Que no es verdad que solo tengamos intuicion sensible; pues que conocemos intuitivamente un órden intelectual puro, superior á la esfera de la sensibilidad. Con esta doctrina queda arruinado el argumento de Kant, porque se deshace el fundamento en que estriba.

[55]. El filósofo aleman parece que sentia el punto flaco de su discurso; y así es que procura exponer el argumento psicológico en términos tales que ofrezca un tránsito del órden ideal al real, sin que se vea el punto que une cosas tan distantes. Su lenguaje es puramente ideológico: «aquello cuya *representacion* es la substancia absoluta de nuestros juicios y que no puede servir de *determinacion* á otra cosa, es substancia,» nótese bien: define la substancia por la *representacion* y por la incapacidad de servir de *determinacion* á otra cosa, es decir, por atributos puramente ideológicos ó dialécticos. La forma de que se vale en la segunda edicion, adolece del mismo defecto. «Lo que no puede ser *concebido* sino como *sujeto,* no existe sino como sujeto, y por consiguiente es substancia.» ¿Por qué no nos dice que la substancia de que se trata aquí, es un ser permanente en que se realicen las modificaciones sin dejar de ser idéntico á sí mismo? ¿Por qué nos habla solo de la *representacion*, del *concepto,* de *la determinacion* ó predicado? porque le convenia presentar el argumento como un sofisma en que se hace tránsito de un órden á otro muy diferente; le interesaba una forma obscura que le permitiese decir lo que sigue. «En la mayor se trata de un ser, que en general puede ser concebido bajo todos los respectos, y por consiguiente tal que puede ser dado en intuicion; en la menor no se habla del mismo ser, sino en cuanto se considera á sí propio como sujeto, y

únicamente con relacion al pensamiento y á la unidad de la conciencia, mas nó á la intuicion por la cual la unidad seria dada como objeto al pensamiento; por consiguiente la conclusion está sacada por el sofisma *figuræ dictionis*, ó por un falso raciocinio. . . . .

»El pensamiento presenta en las dos premisas un sentido totalmente diverso; en la mayor es considerado en relacion á un objeto general, y tal por consiguiente, que puede ser dado en intuicion; pero en la menor no consiste sino en la relacion á la conciencia de sí propio, donde no se piensa ningun objeto, sino que se encuentra uno representado á sí mismo con relacion á sí, como sujeto, como la forma del pensamiento; en el primer caso se trata de cosas que no pueden ser pensadas sino como sujeto, en el segundo por el contrario, no se habla ya de *cosas*, sino del pensamiento, pues que se hace abstraccion de todo objeto; y en el pensamiento, el yo sirve siempre de sujeto para la conciencia. No se puede pues llegar á la conclusion: yo no puedo existir sino como sujeto; solo se tiene esta otra: yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, servirme de mí sino como sujeto del juicio; proposicion idéntica que nada absolutamente dice sobre el modo de mi existencia.» Indignacion causa que con semejante embrollo de ideas y de palabras se pretenda arrebatar al espíritu humano su existencia, pues que á esto equivale el negarle que sea substancia; indignacion causa el que con una confusion tal se quiera hacer vacilar uno de los argumentos mas claros, mas evidentes, de fuerza mas irresistible, que ofrecerse puedan á la razon humana. Yo pensaba ayer, yo pienso hoy; en toda la variedad de mis situaciones me hallo que soy el mismo, nó otro; á esa realidad que permanece idéntica en medio de la diversidad, la llamo mi alma; luego mi alma es una realidad permanente, sujeto de las modificaciones; luego es substancia. ¿Se puede encontrar nada mas claro?

[56.] La psicología para demostrar la substancialidad del alma, se vale, es cierto, de la idea general de substancia; mas para aplicar legítimamente esta idea al caso presente, se apoya en un hecho experimentado, en el testimonio de la conciencia. ¿Qué quiere decirnos Kant cuando recuerda haber demostrado que el concepto de una cosa que puede existir en sí como sujeto, mas nó como simple atributo, no trae consigo ninguna realidad objetiva? Cuando nos habla de *sujeto*, ¿trata de sujeto real, es decir sujeto de modificaciones? entonces el alma es sujeto, pero no decimos que sea sujeto *únicamente*, sino que su realidad la concebimos bajo este aspecto, sin

que por esto neguemos el que encierre en sí otros caractéres; por el contrario, reconocemos expresamente el de principio activo, lo cual implica algo mas que simple sujeto de modificaciones, lo que mas bien expresa una calidad pasiva que activa. Si por sujeto entiende Kant el sujeto lógico, entonces le negarémos que el alma haya de tener este carácter exclusivamente, de manera que no pueda con legitimidad lógica, ser atributo ó predicado de una proposicion.

[57.] «No es posible saber, dice el filósofo aleman, si á dicho concepto puede corresponderle algun objeto en ninguna parte, pues que no se concibe la posibilidad de una tal manera de existir, y por consiguiente no resulta ningun conocimiento. Para que este concepto pueda designar bajo la denominacion de substancia, un objeto que pueda ser dado, que pueda convertirse en conocimiento, es preciso poner por fundamento una intuicion constante, como condicion indispensable de la realidad objetiva de un concepto, á saber, aquello por lo cual solo el objeto es dado. Nosotros no tenemos absolutamente nada permanente en una intuicion interna, porque el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento; si pues nos detenemos en el pensamiento solo, nos falta la condicion necesaria para aplicar el concepto de substancia, es decir, de un sujeto existente como ser pensante.» No cabe argumentacion mas sofística y vulgar: no admite Kant la substancialidad del alma porque no podemos tomar la misma substancia y presentársela en intuicion sensible; pero entonces tampoco debiera hablarnos de los *conceptos intelectuales puros, de las funciones lógicas*, de las *ideas*, pues que todas estas cosas, como que se hallan fuera del órden de la sensibilidad, no pueden sernos dadas en intuicion sensible. Y sin embargo estas cosas existen realmente, como fenómenos internos, como hechos subjetivos de los cuales habla Kant incesantemente, consagrando á ello la mayor parte de la *Crítica de la razon pura*. ¿Se dirá acaso que la idea pura de relacion no significa nada, porque no podemos presentar una relacion abstracta en intuicion sensible? ¿Se dirá que la idea de fuerza no significa nada, porque no podemos presentarla en intuicion sensible? ¿Se dirá que los principios de donde dimanan los fenómenos de la atraccion, de la afinidad, de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo, de la luz y de cuanto nos admira y encanta en la naturaleza, no existe, no son cosas permanentes, que son palabras vacías, porque no podemos representarlos en intuicion sensible? Este modo de argumentar es indigno de un filósofo.

Podrá ser excusable que un hombre rudo, solo acostumbrado á los fenómenos de la sensibilidad, y que jamás ha descendido á las profundidades del alma en la esfera intelectual pura, al hablarse de un *espíritu*, de una *causa*, de una *substancia*, pregunte sencillamente *¿qué es esto?* y exija que se le exponga lo insensible bajo una forma sensible; pero quien se precia de enmendar la plana á todos los filósofos antiguos y modernos, quien desde la inaccesible altura de su sabiduría trata con desden tan soberano, todos los discursos que hasta entonces se habian mirado como concluyentes, debiera producir otros títulos de su superioridad, que el decir: no se concibe la posibilidad de un tal modo de existencia; no tenemos intuicion interna de eso permanente de que hablais; el *yo* no es mas que la conciencia de mi pensamiento. ¿Y qué? se necesita mas que esta misma conciencia para demostrar lo que nos proponemos? En la variedad de los pensamientos, ¿la conciencia no es *una*? El pensamiento de ayer, el de hoy, el de mañana, no se enlazan en un punto? Por diferentes y contradictorios que sean ¿no pertenecen todos á una misma cosa, á esa *cosa* que llamamos el yo, y que nos autoriza para decir: *yo* que pienso ahora, soy el mismo que pensaba ayer, y que pensaré mañana? ¿Se puede discurrir de una manera mas clara, mas convincente, que afirmando una permanencia real que sentimos tan profundamente atestiguada en lo íntimo de nuestra conciencia? Yo no veo, diréis, mi substancia, no tengo de ella una intuicion; solo siento mi conciencia; pues bien, esto basta; no se necesita mas; esa conciencia que experimentais, una entre la muchedumbre, idéntica entre la distincion, constante entre la variedad, permanente entre la sucesion de los fenómenos que aparecen y desaparecen; esa conciencia que no es ninguno de vuestros pensamientos individuales, que dura siempre cuando ellos pasan para no volver; esa conciencia os ofrece la substancialidad de vuestra alma; esa conciencia os la da en cierto modo en intuicion, nó en intuicion de *sensaciones*, pero sí en intuicion de *sentido íntimo*, como una cosa que os afecta profundamente, y de cuya presencia no podeis dudar, como no dudais del placer y del dolor en el acto de experimentarlo.

[58.] Al atacar el argumento psicológico de la substancialidad del alma, supone Kant que los que se valen de dicho argumento, quieren probar la substancialidad del alma, partiendo de las propiedades de la categoría pura y simple de substancia. A esta equivocacion podria dar lugar la forma con que presenta Kant dicho argumento; pero ya hemos visto que esta forma,

con premeditacion ó sin ella, está dispuesta del mejor modo para ofrecer puntos flacos á los ataques del filósofo. Abranse por do quiera los tratados de psicología, y se verá que si bien se emplea la idea general de substancia, no se hace uso de ella sin legitimarlo con un hecho de experiencia; no se infiere de la categoría pura de la substancia que el alma sea substancia: sino que establecida la idea de substancia como un tipo general, se escudriña el fondo de la conciencia para ver si allí se encuentra algo á que dicho tipo se pueda aplicar. Así lo acabo de hacer en los párrafos anteriores; y si Kant hubiese querido ser mas exacto al dar cuenta de las opiniones de sus adversarios, no habria dicho que el primer raciocinio de la psicología racional no nos da sino una luz que se pretende nueva, cuando nos presenta el sujeto lógico constante del pensamiento, como el conocimiento del sujeto real de la inherencia. «Lejos, dice, de que sea posible inferir estas propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, por el contrario, la permanencia de un objeto dado, no puede ser tomada en principio, sino partiendo de la experiencia, cuando queremos aplicarle el concepto empíricamente usual de una substancia.» Tiene razon el filósofo; las propiedades de la categoría pura y simple de una substancia, no pueden hacernos salir del órden ideal, si no podemos apoyarnos en un hecho de experiencia; pero olvida una parte del argumento psicológico cuando añade que en el caso actual, no hemos puesto en principio ninguna experiencia, y que solo hemos concluido del concepto de la relacion de todo pensamiento al yo, como al sujeto comun al cual este pensamiento se liga. La experiencia existe, en esta misma conciencia de la relacion de todos los pensamientos al yo; en este punto al cual todos se ligan; la relacion al yo no es posible, si el yo no es algo; los pensamientos no pueden ligarse en el yo, si el yo es un puro nada. «Refiriendo, continúa Kant, el pensamiento al yo, no podríamos establecer por una observacion cierta una permanencia semejante; porque si bien el yo se halla en el fondo de todo pensamiento, no obstante ninguna intuicion propia para distinguirle de todo otro objeto perceptible, está ligada con esta representacion.» Es cierto que el yo permanente no le percibimos de la misma manera que los objetos de las demás intuiciones; pero le percibimos con el sentido íntimo, con esa presencia de que no podemos dudar, y que segun confiesa el mismo Kant, nos hace referir todos los pensamientos al yo como á un sujeto comun en el cual se ligan.

[59.] «Se puede bien notar, dice, que esta representacion (la del yo) se reproduce constantemente en todo pensamiento; pero nó que esta sea una intuicion fija y permanente en la cual los pensamientos variables se sucedan.» En este pasaje hay una contradiccion evidente. La representacion del yo se reproduce constantemente en todo pensamiento; es así que el yo, ó no significa nada, ó significa una cosa idéntica á sí misma; porque si el yo que piensa ahora, no es el yo que pensaba ayer, la palabra *yo* significa una cosa muy diversa de lo que entiende todo el mundo; luego si la representacion del yo vuelve en todo pensamiento, el yo es el mismo en todo pensamiento; luego el yo es fijo, permanente, luego el yo es una substancia en que se suceden todos los pensamientos variables.

[60.] No alcanzo qué se puede replicar á este argumento fundado en las mismas palabras de Kant, donde consigna un fenómeno cuya existencia no podia poner en duda: á saber, la presencia del yo en todo pensamiento. Son ajenas de este lugar las cuestiones filosóficas sobre la no interrupcion de la conciencia, esto es, si hay algun tiempo en que el alma no piense, y en que no tenga conciencia de sí propia: muchos filósofos creen que hay en efecto esta interrupcion, para lo cual se apoyan en la experiencia del sueño y de los accidentes de que volvemos sin ningun recuerdo; pero Leibnitz opina que el pensamiento nunca se extingue del todo, que nunca hay una falta absoluta de conciencia, que nuestro pensamiento es una luz que despide á veces muy poco resplandor, pero que nunca se apaga del todo. Sea lo que fuere de estas opiniones, la permanencia de la substancia del alma queda fuera de duda: y es de notar que la interrupcion en el pensamiento y en la conciencia, lejos de favorecer á los adversarios de la permanencia del alma, los confunde de la manera mas concluyente. Porque si en no suponiendo algo permanente, es imposible concebir cómo se ligan en una conciencia muchos fenómenos continuados en una serie no interrumpida, todavía es mas inconcebible cómo pueden ligarse, si suponemos interrumpida dicha serie, interponiéndose un cierto espacio de tiempo entre la existencia de los fenómenos que se ligan.

[61.] Sean los pensamientos A, B, C, D continuados sin ningun intervalo de tiempos; y que pasan en la conciencia Q; si este Q no es algo, no se concibe cómo se pueden ligar los términos de la serie, y cómo á pesar de la distincion y diversidad de los mismos, se puede encontrar en el fondo de

todos ellos eso comun, idéntico que llamamos el *yo*, y que nos autoriza á decir yo que pienso el D soy el mismo que pensaba el C y el B y el A.

Pero si la conciencia es interrumpida, esto es, si entre el pensamiento C y el D han transcurrido algunas horas, en que no habia ningun pensamiento, ninguna conciencia, todavía es mas inconcebible, porque en el fondo del pensamiento D se ha de encontrar el mismo yo del pensamiento C; todavía es mas inconcebible por que al pensar D, podemos decir: yo que pienso D soy el mismo que pensaba C, y que he estado un cierto tiempo, privado de pensar. Sin algo permanente, sin algo que dure entre la sucesion, ¿cómo se explica semejante enlace? ¿Y por ventura tratamos de hechos desconocidos? ¿por ventura no es esto lo que experimentamos todos los dias al dispertar? Si esto no es concluyente, neguemos la conciencia, neguemos la razon; no perdamos el tiempo hablando de filosofía.

CAPÍTULO X.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO QUE ÉL LLAMA EL PARALOGISMO DE LA PERSONALIDAD.

[62.] El argumento fundado en el testimonio de la conciencia lo combate Kant de un manera particular, en el exámen de lo que él llama *el paralogismo de la personalidad*. Lo propone en esta forma. «Lo que tiene conciencia de la identidad numérica de sí mismo en diferentes tiempos, es por este mero hecho una persona; esto se verifica del alma; luego el alma es persona.» Con harta inexactitud emplea Kant la palabra *persona*; sabido es que para merecer este nombre, no basta ser substancia inteligente; sino que se necesita el ser principio completo de las operaciones, independientemente de la agregacion á otra substancia, y de la union con un supuesto. Como quiera, el filósofo aleman entiende aquí por persona una substancia inteligente; y en este sentido se propone combatir el argumento con que se prueba la personalidad del alma.

[63.] «Si yo quiero, dice, conocer, por experiencia, la identidad numérica de un objeto externo, aplico mi atención á lo que hay de constante en el fenómeno, al que todo lo demás se refiere como una determinacion á su sujeto; y noto la identidad del sujeto en el tiempo en que la determinacion cambia. Yo soy un objeto del sentido interno, y el tiempo no es mas que la forma del mismo sentido; por lo cual refiero todas mis determinaciones sucesivas, y cada una de ellas en particular, al mismo numéricamente idéntico, en todo tiempo, es decir en la forma de la intuicion interna de mí mismo. Segun esto, la personalidad del alma no deberia ser deducida ó concluida sino como una proposicion perfectamente idéntica de la conciencia en el tiempo; por cuya razon esta proposición vale *á priori*, porque no anuncia realmente otra cosa que esto: en todo tiempo en que yo tengo conciencia de mí mismo, tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Así, tanto vale decir:

todo este tiempo está en mí como unidad individual, ó bien: yo me hallo en todo este tiempo, con identidad numérica.»

Seria de desear que Kant nos explicase por qué el sentido íntimo de la identidad numérica puede ser expresado con esta proposicion: todo este tiempo se halla en mí como en una unidad individual; ó con esta otra: en todo el tiempo en que yo tengo experiencia de mí mismo, yo tengo conciencia de este tiempo como de una cosa que hace parte de la unidad de mí mismo. Es cierto que la identidad numérica se siente en la diversidad del tiempo; mas nó el que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Aquí se trata de la conciencia de sí mismo, tal como se halla en la generalidad de los hombres; quienes, lejos de considerar el tiempo como una cosa que hace parte de ellos, le miran como una especie de vaga extension ó sucesion, en que duran ellos y todo lo variable.

Sabido es que aun entre los filósofos hay disputas sobre la verdadera naturaleza del tiempo; y que el considerarle como la forma del sentido interno es una opinion de Kant, de la cual no participan muchos otros; y que él mismo, segun llevo probado (Lib. VII, cap[s]. XIII, XIV), explica muy mal y la prueba peor, por mas que pretenda haber elevado su teoría á la region de las doctrinas incontestables. La identidad numérica de nosotros mismos la sentimos en la sucesion del tiempo, prescindiendo de que esta sea una forma interna ó externa, y hasta de que sea una ilusion ó realidad; luego cuando el filósofo aleman para atacar la solidez del argumento de la conciencia, se funda en su teoría del tiempo, estriba en un supuesto que no tenemos ninguna necesidad de admitir; y además, explica este sentimiento de identidad en términos que hasta él nadie habia empleado. Si quiere hacer entrar el tiempo en el sentimiento de la identidad numérica, puede decir: yo me hallo en todo este tiempo con identidad numérica; ó bien: ha pasado sobre mí todo este tiempo, como en una unidad individual; pero nó que tengamos conciencia del tiempo como de una cosa que hace parte de nosotros. Si nos atuviéramos á la conciencia, mas bien nos inclinaríamos á creer que el tiempo es una especie de extension sucesiva en que nosotros vivimos, y que mide nuestra existencia.

[64.] «La identidad de la persona, continúa Kant, debe hallarse inevitablemente en mi propia conciencia; pero si yo me miro desde el punto de vista de otro (como objeto de su intuicion externa) este observador

extraño no me concibe sino en el tiempo; porque en la apercepcion, el tiempo no está propiamente representado sino en mí; luego, del yo que él concede, y que acompaña todas las representaciones en todo tiempo en *mi* conciencia y con una perfecta identidad, no concluirá todavía á la permanencia objetiva de mí mismo. El tiempo en que me coloca el observador no siendo el que se halla en mi propia sensibilidad, sino el que acompaña á la suya, resulta que la identidad que se liga necesariamente á mi conciencia, no está ligada á la suya, es decir, á la intuicion externa de mi sujeto.» Difícil es comprender bien lo que quiso decir Kant en este pasaje; y parece muy dudoso que lo entendiese él mismo: como quiera, veamos lo que se puede sacar de aquí contra la permanencia del alma.

Conviene el filósofo aleman en que la identidad de la persona se halla inevitablemente en nuestra conciencia; esto es, que el yo se halla á sí propio numéricamente idéntico en la diversidad del tiempo. Es verdad tambien que un observador extraño, no concibe al yo sino en el tiempo; esto es, que si un hombre piensa en el alma de otro hombre, no la concebirá sino en el tiempo. Pero no se alcanza por qué dice Kant que el observador no inferirá de aquí la permanencia objetiva del alma observada. Lo que sucederá será lo siguiente. El hombre al pensar en el alma de otro hombre, si cree que pasa en el interior del otro lo mismo que siente en sí mismo, inferirá que la otra alma es permanente, por la misma razon que afirma la permanencia de la propia. Es cierto que no pudiendo entrar en la conciencia del otro, esta no puede serle conocida, sino por señales externas; pero si él llega á convencerse de que estas señales son suficientes para indicarle una serie de fenómenos de conciencia semejantes á los que experimenta en sí mismo, inferirá que el alma observada es tan permanente como la suya propia. ¿Qué quiere pues decirnos Kant cuando advierte que la identidad que se liga necesariamente con *mi* conciencia no está ligada con la del observador? ¿quién duda de esta verdad? ¿quién duda de que la percepcion de la identidad con relacion á la conciencia propia, es muy diferente de cuando se refiere á la ajena? La identidad propia la tenemos atestiguada por la conciencia inmediata; la identidad ajena nos la indican una serie de fenómenos externos que nos inducen por discurso y por analogía, á la conviccion de que fuera de nosotros hay seres semejantes á nosotros.

[65.] «La identidad de la conciencia de mí mismo en diferentes tiempos, prosigue Kant, no es mas que una condicion formal de mis pensamientos y

de su enlace: pero no prueba la identidad numérica de mi sujeto, en que á pesar de la identidad lógica del yo, puede realizarse un cambio tal que sea imposible conservar la identidad de este yo; lo que no impide el atribuirle siempre el yo idéntico que puede sin embargo conservar en todo otro estado, hasta en la metamórfosis del sujeto, el pensamiento del sujeto precedente, y trasmitirlo al que viene despues.» Esto es precisamente lo que debia explicamos Kant: pues el fenómeno del sentimiento de la identidad en medio de la incesante variedad, es lo que nos induce de una manera irresistible á creer que el yo es una cosa permanente. No es verdad que tengamos solo identidad lógica del yo; pues no se trata del sujeto de una proposicion, sino de un sujeto real, experimentado, sentido en lo mas hondo de nuestra conciencia.

Este sentimiento de identidad, Kant se imagina poder explicarle con mucha sencillez. Voy á ensayar si alcanzo á expresar su singular opinion de una manera inteligible. Sean los instantes de tiempo A, B, C, D, E.... á que correspondan... a, b, c, d, e.... pensamientos ú otros fenómenos internos de cualquiera clase. En el instante A, existe el pensamiento a. En el instante B, sucede el pensamiento b. En el instante B, el alma que existia en el tiempo A, ya no existe. La del instante B, es una cosa enteramente nueva: ya no es a, sino b. Lo mismo se verifica en todos los demás. Pero, ¿cómo es posible, me diréis, que en todos los instantes el alma se crea siempre la misma? es muy sencillo: el sujeto a trasmite el pensamiento al sujeto b; el b trasmite el suyo y el de a al c. Nada permanece idéntico; pero la conciencia de la identidad siempre dura. Semejante hipótesis ¿no os parece admirable, y sobre todo muy filosófica? ¿Qué cosa mas clara y satisfactoria puede imaginarse?

El lector creerá tal vez que me estoy chanceando, y que presento la opinion de Kant bajo un aspecto ridículo para combatirla con mas facilidad; pues muy al contrario; la exposicion que acabo de dar á la doctrina de Kant, es todavía mas seria de la que le da él mismo. Hé aquí sus palabras. «Una bola elástica que choca con otra, en línea recta, le comunica todo su movimiento, y por consiguiente todo su estado (no considerando sino las posiciones en el espacio). Admitid ahora por analogía con estos cuerpos, unas substancias tales que la una hiciese pasar á la otra las representaciones, con la conciencia que las acompaña; entonces puede concebirse toda una serie de representaciones semejantes, de las cuales la primera comunica su estado y

la conciencia de su estado, á la segunda,—esta su propio estado, mas el de la substancia precedente, á la tercera;—esta del mismo modo los estados de todas las substancias anteriores con el suyo propio, y la conciencia que las acompaña: la última tendria, pues, conciencia de todos los estados de las substancias que la han precedido, como de los suyos propios; porque estados y conciencia de estos estados, todo le habria sido trasmitido. Sin embargo ella no habria sido la misma persona en todos esos estados.»

Kant pretendiendo combatir el argumento psicológico fundado en la conciencia, trastorna, destruye el carácter de la conciencia; una conciencia trasmitida no es verdadera conciencia, no es mas que la simple noticia de un pensamiento precedente.

Estas substancias que existirian sucesivamente, y se trasmitirian sus conciencias, ¿serian algo distinto del acto mismo de la conciencia ó nó? si fuesen algo distinto, deberíamos admitir un sujeto de la conciencia que en sí mismo, y en cuanto sujeto, no estaria sometido á la intuicion sensible, y por consiguiente podríamos argüir *ad hominem* y oponerle á Kant la misma dificultad que él nos objetaba anteriormente (V. Cap. IX). Si estas substancias transitorias no fuesen nada mas que el acto mismo de la conciencia, resulta que cuando deja de existir este acto, nada resta de la substancia; y por tanto nada queda trasmisible.

La trasmision supone algo que se puede trasmitir: si pues el acto de la conciencia se trasmitiese, resultaria que él en sí seria algo permanente, al través de la sucesion de las substancias; y hé aquí una consecuencia bien extraña á que se hallará conducido el filósofo aleman con su teoría de las trasmisiones. Todos los psicólogos habian dicho que la substancia del alma es permanente y que sus fenómenos son transitorios; ahora por el contrario, tendremos que lo transitorio será la substancia y lo permanente el fenómeno, esto es, el acto de la conciencia que se irá trasmitiendo.

[66.] Tal vez se responderá que por trasmision no se entiende comunicacion de algo constante, sino la simple sucesion de fenómenos unidos entre sí por un lazo cualquiera; de este modo, suponiendo los instantes de tiempo A. B. C. D., los actos de conciencia a. b. c. d. que les correspondan, no serán propiamente idénticos en número, sino sucesivos, y estarán ligados entre sí. Pero esta réplica con que se evita el reconocer la permanencia del acto de

conciencia, tiene el inconveniente de no explicar nada, y de hacer incomprensible como en el instante D. por ejemplo, puede haber conciencia de los actos c, b, a, y con una irresistible inclinacion á creer que en el fondo hay algo numéricamente idéntico. Cuando d existe, ya no queda nada de c; no queda substancia porque por el supuesto ó no hay tal substancia, ó es una cosa transitoria; no queda acto de conciencia, porque el d es numéricamente distinto del c, y además hemos visto que no se puede admitir la permanencia del fenómeno; luego es absolutamente inexplicable, incomprensible, como en el acto d puede haber la representacion del c.

[67.] Decir que los fenómenos están ligados con un lazo cualquiera, es eludir la dificultad con un vano juego de palabras. ¿Qué significa aquí ligar, qué se entiende por lazo? estas son metáforas que si no carecen de sentido, deben expresar la permanencia de una *cosa* en la variedad de los fenómenos; la ligadura, el lazo, debe extenderse á las varias cosas que liga y enlaza; luego debe ser *comun* á todas ellas; y á esto, sea lo que fuere, que permanece constante en la variedad, lo llamaremos substancia.

[68.] La simple sucesion de los fenómenos ó actos de conciencia, no basta para que se vaya trasmitiendo la creencia de la identidad numérica; si esto bastase, se seguiria que todos los hombres tendrian conciencia de los actos precedentes de los demás. Sean a, b, dos actos sucesivos de conciencia: si para que el acto b numéricamente distinto del a, represente identidad numérica de conciencia, es bastante que el b suceda al a; como esta sucesion se encuentra entre los actos de conciencia de distintos hombres, resultará que todos tendremos conciencia de todos los actos de los demás. Risum teneatis? y sin embargo consecuencia es absolutamente necesaria; y no puede eludirse con decir que el tiempo es una forma del sentido interno y que la sucesion se verifica en cada hombre en su respectivo sentido interno, y por tanto la sucesion de los fenómenos internos del uno está en un tiempo, en una forma diferente de la en que se hallan los del otro. Las palabras sentido interno *respectivo*, forma interna de *cada* hombre, significan algo, si admitimos en nuestro interior una cosa permanente; pero si no hay mas que fenómenos sucesivos, entonces la palabra *respectivo*, expresa un absurdo; porque no hay sentido interno respectivo si no hay nada á que se pueda referir. Puesto que el hombre M y el N no serán mas que simple sucesion de fenómenos, y en *cada* uno, no hay mas que simple sucesion; tanta razon hay para que se enlacen los fenómenos de M entre sí,

como con los de N; luego si en los de M hay una comunidad de conciencia, y para esto no hay mas razon suficiente que la simple sucesion, esta comunidad deberá hallarse en todos, pues que para todos hay la misma razon suficiente.

[69.] Nótese bien que en toda esta argumentacion prescindo de la naturaleza de la substancia del alma; y solo me propongo demostrar que es necesario admitir algo constante en medio de la variedad de los fenómenos internos, y comun á todos ellos. Llámese á esto, lazo, forma, acto de conciencia, ó como se quiera; ¿es algo real ó nó? si no es real, quien lo expresa emplea una palabra vacía; si es algo real, está confesada la substancialidad del alma, pues que está confesada una realidad permanente en medio de la variedad de los fenómenos. Los que admitimos esta substancialidad, no pretendemos que el alma pueda ser dada en intuicion sensible, ni tampoco que podamos expresar en una definicion exacta sus propiedades íntimas, prescindiendo de los fenómenos que en ella experimentamos; lo que decimos es que conocemos su existencia real, y su permanencia, é identidad numérica, entre la sucesion y la diversidad de los fenómenos; luego desde el momento que se confiesa que hay en nuestro interior algo real, permanente, numéricamente idéntico en medio de la diversidad, se confiesa la substancialidad del alma que nosotros defendemos. Podrán suscitarse disputas sobre el carácter distintivo de esta naturaleza; sobre si es ó nó una fuerza como pretendia Leibnitz, ó si su esencia consiste en el mismo pensar, como opinaba Descartes; pero estas cuestiones son ajenas de la que ahora ventilamos; ¿hay algo real y permanente entre la variedad de los fenómenos internos? sí ó nó. Si no hay algo, la conciencia de la identidad numérica es absurda: si hay algo, queda demostrada la substancialidad del alma.

[70.] «Aunque la opinion, dice Kant, de algunos filósofos antiguos de que todo es transitorio y no hay nada constante en el mundo, no sea sostenible desde que se admiten substancias, no se la puede refutar por la unidad de conciencia; porque nosotros no podemos ni aun juzgar por la conciencia, si como algo, somos ó nó permanentes; porque no atribuimos á nuestro yo idéntico, sino aquello de que tenemos conciencia; y así debemos necesariamente juzgar que somos precisamente los mismos en todas las duraciones de que tenemos conciencia.» Nótese bien; Kant reconoce expresamente que el juzgar que somos los mismos, lo hacemos por necesidad; esto es, que la identidad del yo es para nosotros un hecho de

conciencia necesario. Difícilmente se puede hacer una confesion mas ingenua y concluyente para destruir los argumentos del filósofo aleman. Si estamos precisados á juzgarnos idénticos, si esto nos lo dice la conciencia, ¿podremos negar ni poner en duda esta identidad, si no queremos faltar al hecho fundamental de todas las investigaciones psicológicas, y por consiguiente caer en el mas completo escepticismo? Si no es valedero el testimonio de la conciencia, si no es seguro el juicio á que él nos impele por *necesidad*, ¿de qué podremos asirnos para no precipitarnos en el escepticismo mas absoluto? ¿dónde podremos buscar un cimiento sólido para levantar el edificio de nuestros conocimientos?

[71.] «Pero, continúa Kant, desde el punto de vista de un extraño, no podemos tener por valedero este juicio, porque no hallando en el alma otro fenómeno constante que la representacion *yo*, que los acompaña y los une todos, no podemos jamás decidir si este yo (un simple pensamiento) no es tan pasajero como los otros pensamientos, que están respectivamente ligados por él.» En hora buena, no se admita que la representacion del yo, á pesar de representar esencialmente una identidad, no es valedera; dígase que aunque transitoria, nos induce *necesariamente* á la ilusion de la permanencia; pero sáquense todas las consecuencias de esta doctrina, y sosténgase que la razon humana no vale nada, absolutamente nada; dígase que el recuerdo es una pura ilusion, que aunque por necesidad nos hallamos inducidos á creer que el pensamiento que tenemos ahora, es un recuerdo de otro pensamiento anterior, todo esto es pura ilusion; que no estamos seguros de que haya la relacion de recuerdo, y no sabemos mas sino que en la actualidad tenemos conciencia de un pensamiento que nos *parece* ligado con otro anterior; dígase que el valor de los raciocinios es nulo, porque todo enlace de ideas es imposible si nos falta la memoria; y si á pesar de que una representacion interna nos produce por necesidad un asenso, no debemos fiarnos del juicio que la necesidad nos arranque; dígase que todo cuanto pensamos, todo cuanto sentimos, todo cuanto queremos, todo cuanto experimentamos en nuestro interior, no puede servirnos para conocer nada, que estamos condenados á una impotencia completa de adquirir ninguna seguridad sobre nada; y que el lenguaje de todo filósofo deberá ser el siguiente: «ahora me parece esto; tengo conciencia de esto; ignoro todo lo demás; experimento una necesidad de creer tal cosa, pero quizás esta creencia será una pura ilusion; nada sé del mundo externo; nada sé tampoco

del mundo interno; todo conocimiento me está negado; yo mismo no soy nada mas que una sucesion de fenómenos que pasan y desaparecen; una necesidad irresistible me impulsa á creer que estos fenómenos tienen un lazo comun, pero este lazo no es nada; pues en desapareciendo un fenómeno, nada queda de él; si confieso una realidad permanente, sea la que fuere, ya caigo en la substancialidad del alma, que me habia propuesto no admitir; todo es ilusion, todo es nada; porque no estando seguro ni aun de los hechos de conciencia, no estoy seguro de la ilusion misma.» ¿Quién tiene valor para arrostrar semejantes consecuencias?

CAPÍTULO XI.

SIMPLICIDAD DEL ALMA.

[72.] En los capítulos anteriores me he ceñido á probar la substancialidad del alma; para lo cual me bastaba demostrar por el mismo testimonio de la conciencia, que hay dentro de nosotros una realidad permanente, sujeto de las modificaciones que experimentamos. Ahora voy á demostrar que esta substancia es simple.

Para proceder con buen método fijemos el sentido de la palabra, *simple*. Cuando hay muchos seres reunidos que forman un conjunto, el resultado se llama compuesto; por manera que hay verdadera composicion, siempre que hay varios seres substancialmente distintos, pero unidos con un lazo; este lazo puede ser de diferentes especies, lo que da orígen á la diversidad de compuestos. La simplicidad se opone á la composicion, de suerte que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de composicion; y como en esta última se comprende un *número* de cosas distintas que se reunen para formar un todo, resulta que la idea de simplicidad excluye esencialmente la de número de cosas reunidas, para formar un todo; luego lo simple es propiamente uno, y hay verdadera simplicidad en una substancia, cuando ella no es un conjunto de substancias.

Al decir pues que la substancia del alma es simple, significamos que no es un conjunto de substancias, sino que es una substancia.

[73.] Fijada con exactitud la idea de simplicidad, veamos si conviene á nuestra alma. Como el alma no nos es dada en intuicion á la manera de las cosas sensibles, y solo la conocemos por la presencia de sentido íntimo, y por los fenómenos que experimentamos en el fondo de nuestra conciencia, debemos examinar estos dos manantiales para ver si encontramos en ellos la simplicidad.

Es un hecho incontestable que en todos nuestros actos, en todas nuestras afecciones internas, sentimos la identidad del yo (Cap. VI, VII, VIII, IX, X). No hay identidad entre cosas distintas; y por consiguiente el sentido

íntimo rechaza desde luego la multiplicidad del alma. Se dirá tal vez que esta identidad no existe entre las substancias distintas; pero que una substancia compuesta es idéntica consigo misma, y que quizás la identidad atestiguada por la conciencia, no es mas que la identidad de un compuesto consigo mismo; pero esta réplica se desvanece con solo atender al mismo testimonio de la conciencia. Lo que sentimos vario y múltiplo, no es el yo, sino lo que sucede en el yo; pensamos, queremos, sentimos cosas diferentes: pero la conciencia nos atestigua que quien las piensa, las quiere, las siente, es uno mismo: el yo. Luego con el solo testimonio de la conciencia está probada la simplicidad del alma; pues nó de otro modo se puede explicar cómo sentimos dentro de nosotros esa unidad permanente entre la muchedumbre de fenómenos que se suceden en nuestro interior.

[74.] Prescindiendo del testimonio del sentido íntimo y ateniéndonos únicamente á la naturaleza de los fenómenos internos, se puede demostrar que el sujeto de ellos es una substancia simple. Si esto no se verifica, la substancia pensante será compuesta de varias substancias; veamos lo que resulta en este supuesto. Sean las substancias componentes tres por ejemplo, que llamaremos A B C: digo que este conjunto no puede pensar. Para demostrarlo hasta la última evidencia, tomemos este juicio: el metal es cuerpo; y veamos si es posible que el conjunto de A B C forme dicho juicio. Supongamos que la representacion del sujeto metal, se halla en la substancia A; que la idea del predicado cuerpo, está en la B; y la idea general de la relacion del predicado con el sujeto, ó la cópula *es*, se encuentra en C; ¿puede resultar un juicio? nó: de ningun modo. A percibirá el metal; B el cuerpo; C la idea general de cópula, *es*. Cada una de estas substancias tendrá conciencia de lo suyo; y como no la tendrá de la que hay en las demás, no formará juicio, que consiste esencialmente en la relacion del predicado con el sujeto.

[75.] Si se dice que en cada una de las substancias se halla la representacion de las tres cosas, tendremos tres juicios, y no resultará un solo ser pensante, sino tres.

Además, ó cada una de las substancias A B C está compuesta de otras ó nó; si no está compuesta, es simple, y nos hallamos con una substancia simple y perceptiva; entonces, ¿á qué poner tres bastando una? si está compuesta, todavía se aumenta la dificultad: porque supongamos que A está formada de

dos substancias que llamarémos m, n; la representacion de metal que habia en A, tendremos que distribuirla en m, n, en cuyo caso lejos de poder llegar á un juicio, no tendremos ni aun sujeto, pues que no será dable formar la representacion de metal, supuesto que m, n, se la tendrán repartida.

Si no es posible formar un juicio, ni aun idea de un término, es evidente que no se podrá raciocinar ni pensar de ningun modo: el raciocinio implica un enlace de juicios pues que se trata de sacar una consecuencia ligada con las premisas.

[76.] Los actos de voluntad son tambien imposibles en una substancia compuesta; no hay voluntad cuando no hay conocimiento; y este como acabamos de ver, es inseparable de la simplicidad. Pero todavía se puede esforzar mas la demostracion. El acto de voluntad implica una inclinacion, tendencia ó llámese como se quiera, hácia un objeto conocido; supongamos que las dos substancias A, B, que componen la substancia que tiene voluntad, se reparten entre sí lo necesario para el acto de querer, de modo que el conocimiento del objeto querido se halle en A, y la inclinacion ó tendencia esté en B; digo que semejante acto de voluntad es un absurdo. Para sentir la fuerza de esta verdad supongamos que se pretende formar un acto de voluntad con el conocimiento de un hombre y la inclinacion de otro, hácia el objeto conocido; el puro conocimiento del uno no es acto de voluntad; y la inclinacion del otro hácia un objeto es imposible, si no tiene conocimiento del objeto á que se ha de inclinar: esto equivaldria á poner una relacion sin un punto de referencia. Semejantes contradicciones debe admitir quien niegue la simplicidad de las substancias que quieren; porque ó debe repartir entre las partes de las mismas la inclinacion y el conocimiento, ó debe concentrarlo todo en una, en cuyo caso las otras están de sobras.

Además, las substancias componentes de la substancia que quiere, ó son simples ó compuestas: si son simples, hemos llegado á substancias simples que entienden y quieren; si son compuestas, cada acto de voluntad será un conjunto de la accion de muchas partes, ¿y qué será un acto de voluntad que consiste en un conjunto?

[77.] La reunion que nosotros concebimos en substancias distintas es, ó de yuxtaposicion en el espacio, ó de simultaneidad en el tiempo, ó de concurso de fuerzas para producir un efecto comun: la yuxtaposicion en el espacio y

la simultaneidad en el tiempo, nada nos dicen para explicar ni el pensamiento ni el acto de voluntad, ni ninguno de los fenómenos internos; el concurso de fuerzas para producir un efecto comun, tampoco puede servirnos para resolver el problema. En este supuesto deberíamos concebir los fenómenos internos como productos de una elaboracion á que han concurrido varias substancias: admitamos por un momento semejante absurdo, tampoco se adelanta nada; porque entonces preguntaremos ¿dónde reside el fenómeno elaborado: si en todas las substancias juntas, él en sí, será una cosa compuesta, y la conciencia del mismo deberá ser tambien una cosa compuesta; ninguna de las substancias componentes podrá decir *yo*, con respecto á dicho fenómeno; luego habrá multiplicidad de conciencias. Ahora bien; estas conciencias se reunirán en un punto para formar una conciencia comun ó nó. Si se reunen, el punto de reunion deberá ser una substancia simple so pena de caer de nuevo en la multiplicidad de conciencias; si no se reunen, las muchas conciencias internas de cada hombre se parecerán á las conciencias de distintos hombres, cada substancia pensará lo suyo, sin saber nada de lo que piensa la otra.

[78.] Por fin esta divisibilidad de substancias y de conciencias, ó se llevará hasta lo infinito ó nó; si lo primero, en vez de un ser pensante habrá infinitos en cada uno de nosotros; si no se lleva hasta lo infinito la divisibilidad, vamos á parar á substancias simples con pensamiento y con conciencia, que es precisamente lo que se proponian huir los adversarios. La misma divisibilidad infinita no los salva tampoco de la simplicidad; la division separa las partes pero las supone distintas; luego la division infinita debe suponer una muchedumbre infinita de seres simples que hagan posible la division.

CAPÍTULO XII.

EXÁMEN DE LA OPINION DE KANT SOBRE EL ARGUMENTO CON QUE SE PRUEBA LA SIMPLICIDAD DEL ALMA.

[79.] El argumento con que acabamos de probar la simplicidad del alma lo apellida Kant el segundo paralogismo de la psicología, y lo propone en estos términos: «aquello cuya accion no puede nunca ser concebida como el concurso de muchos agentes, es simple; el alma ó sujeto pensante, se halla en este caso; luego el alma es simple.» Conviene el filósofo aleman en que este argumento no es un juego puramente sofístico, imaginado por algún dogmático, para dar á sus aserciones una ligera apariencia de verdad; y confiesa que es un raciocinio que parece desafiar el exámen mas atento y la reflexion mas profunda. Sin embargo, él se lisonjea de poder reducirle á polvo, manifestando que este principal apoyo de la psicología racional, es un cimiento falso, y que por consiguiente todo el edificio de esta ciencia se halla fundado en el aire.

[80.] Kant observa que el *nervus probandi* del argumento se halla en que muchas representaciones no pueden formar un pensamiento, sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta del sujeto pensante; «pero nadie, dice, es capaz de probar *por conceptos* semejante proposicion. En efecto, ¿por dónde comenzaremos la tarea? La proposicion: «un pensamiento no puede ser sino el efecto de la unidad absoluta del ser pensante,» no puede ser tratada analíticamente; la unidad del pensamiento (y todo pensamiento resulta de muchas representaciones) es colectiva; y en cuanto á los simples conceptos, del mismo modo puede referirse á la unidad colectiva de substancias que contribuyen á producir el pensamiento (así como que el movimiento de un cuerpo es el movimiento de todas las partes de este cuerpo) que á la unidad absoluta del sujeto. La necesidad de la suposicion de una substancia simple no puede por tanto ser conocida por la regla de la identidad en un pensamiento compuesto; quien conozca la razon de la posibilidad de los juicios sintéticos *à priori* tal como la hemos expuesto

mas arriba, no osará afirmar que esta proposicion deba ser conocida sintéticamente, y perfectamente *à priori* ó por conceptos puros.» Esta argumentacion es un puro sofisma que voy á desvanecer á la luz de la evidencia.

[81.] En primer lugar, no es exacto que todo pensamiento resulte de muchas representaciones; en la percepcion de una idea simple, por ejemplo ser, no hay muchas representaciones, luego flaquea por su base el argumento de Kant; pues que si encontramos un solo pensamiento que exija simplicidad, la tenemos ya demostrada; si el alma es simple para un caso no dejará de serlo para los otros.

[82.] Examinemos ahora cómo entra la diversidad de representaciones en los pensamientos que las admiten. Cuando estas forman lo que se llama un pensamiento, se reunen por decirlo así en un punto que hace necesaria la unidad de la percepcion y del sujeto que percibe. En el pensamiento apellidado juicio, se combina variedad de representaciones, la del sujeto y la del predicado; pero estas varias representaciones, no constituyen el pensamiento llamado juicio, sino en cuanto se ofrecen enlazadas con la relacion, que autoriza para afirmar ó negar el predicado del sujeto; luego en el fondo de la diversidad hay la unidad, es decir la relacion; luego el pensamiento con que se percibe esta relacion es uno, y por tanto la accion de percibir es esencialmente una, á pesar de la variedad de las representaciones.

[83.] No hay en nuestros pensamientos ningun órden sino en cuanto los comparamos unos con otros: todos nuestros actos intelectuales se reducen á percepcion de ideas y á comparacion de las mismas; en la percepcion hay simplicidad; en la comparacion la hay tambien, pues no hay comparacion de lo vario, sino en cuanto lo vario se reduce á lo uno, esto es á la relacion que se percibe en la comparacion. Luego en todo pensamiento hay unidad; luego el pensamiento no puede ser concebido jamás como el concurso de muchos agentes; luego queda demostrada esta proposicion que Kant considera indemostrable: muchas representaciones no pueden formar un pensamiento, sino en cuanto están contenidas en la unidad absoluta de un sujeto pensante.

[84.] Presentemos la misma demostracion bajo una forma mas rigurosa; supongamos que han de concurrir á la formacion del pensamiento tres agentes A B C: cada parte pondrá su contingente; á la primera supondremos que le corresponda a, á la segunda b, á la tercera c; el resultado del concurso será el conjunto compuesto de a b c, esto será el pensamiento; luego será triple, luego no puede constituir jamás un punto de comparacion; luego, ó es menester rechazar esta hipótesis, ó negar el pensamiento. El sofisma de Kant se funda pues en que atiende solo á la diversidad de las representaciones, y prescinde de la unidad que siempre se encuentra en la percepcion de esta diversidad; así no es extraño que en el concepto del pensamiento no encuentre la unidad. Este concepto lo presenta incompleto ó mas bien falso; nos ofrece el pensamiento como un conjunto de las representaciones, cuando deberia ofrecérnosle como un punto simplicísimo en que las representaciones se reunen para ser percibidas en la relacion que entre sí tienen. La diversidad de las representaciones no forma un conjunto á la manera de los objetos sensibles; el pensamiento en que se conoce la relacion de dos triángulos diversos, no puede ser expresado por la suma de las figuras de los dos triángulos; es algo diferente de ellas; algo que está en medio de ellas, que las reune comparándolas, y que hace confluir su diversidad en la unidad de su relacion.

[85.] El ejemplo que aduce Kant manifiesta la grosería de la idea con que concibe el carácter de la reunion de las representaciones para formar un pensamiento total. La unidad del pensamiento, dice, es colectiva, y puede referirse á la unidad colectiva de muchas substancias, como el movimiento de un cuerpo es el movimiento compuesto de todas las partes de este cuerpo.» Aquí se presenta de bulto la equivocacion de Kant: toma el conjunto de las representaciones por el pensamiento que se refiere á ellas; así no es extraño que no eche de ver la unidad implicada en la diversidad, supuesto que esta diversidad haya de ser pensada.

Para llevar la conviccion hasta el último punto atengámonos al mismo ejemplo del movimiento; supongamos movido un cubo, y llamemos á sus ocho vértices A. B. C. D. E. F. G. H; todos se mueven; y el conjunto de sus movimientos, así como de los puntos que están entre ellos, forma el movimiento total. En el resultado de este concurso de agentes ¿qué hay de comun? nada, sino la yuxtaposicion en el espacio, y la relacion que van conservando con la velocidad igual del movimiento. Pero el movimiento del

vértice H. no es el del vértice A, como lo demuestra el que si suponemos que el vértice A. queda cortado del cubo y permanece quieto, el movimiento del vértice H. podrá continuar sin ninguna alteracion; luego los dos movimientos eran cosas absolutamente distintas. Es evidente que lo mismo se verifica respecto á los demás puntos; luego la unidad del movimiento compuesto es puramente facticia; lo que hay realmente es una multiplicidad de substancias y de movimientos, sin mas lazo que una cosa puramente extrínseca: la relacion de las posiciones en el espacio.

Troquemos ahora los vértices en representaciones y veamos lo que resulta. ¿Se las supone existentes sin mas lazo que su coexistencia? entonces no forman un pensamiento, sino un conjunto de fenómenos que podrá ser considerado como una *reunion* de cosas, pero nó como un pensamiento; en tal caso el conjunto de todas las representaciones será semejante al conjunto de los movimientos, pero no producirá ningun resultado para el objeto que nos proponemos. Si á estas representaciones se les señala un punto de reunion, esto es, la relacion bajo la cual son percibidas, tendremos ya pensamiento; pero ¿qué semejanza hay entre este acto *uno*, simplicísimo, y la totalidad de muchos puntos que se mueven?

[86.] Si Kant hubiese querido presentar un ejemplo mas seductor, debía echar mano de una teoría mecánica, cuya aplicacion al presente caso ofrecia, si nó mas dificultad, cuando menos una apariencia mas engañosa: hablo de la resultante de un sistema de fuerzas y de su punto de aplicacion.

Cuando muchas fuerzas obran sobre una línea, un plano, ó un sólido, producen un efecto igual al de una fuerza única, que se llama resultante; la que tiene una direccion determinada, y un punto de aplicacion, cual si fuera simple, ó si no hubiese dimanado de otras; ¿por qué no se podria aplicar lo mismo al pensamiento? ¿por qué, á pesar de ser una cosa simple, no podria ser el producto del concurso de varios agentes? Este ejemplo es mas especioso, porque presenta el resultado de la composicion concentrado todo en un punto; pero bien examinado tampoco prueba nada para el caso presente.

La disparidad está en que el pensamiento es un acto simple en sí mismo, y la resultante de las fuerzas lo es únicamente en su relacion al efecto experimentado, único que nosotros podemos calcular. Cuando dos fuerzas

se aplican á los dos extremos de una recta inflexible, el efecto es el mismo que si aplicásemos á un punto de la línea una fuerza sola igual á la suma de las componentes, y en una distancia del punto de aplicacion de las mismas, inversamente proporcional al valor de cada una de ellas. Pero la unidad de este efecto depende de la cohesion de las partes, que no permitiendo movimientos aislados, debe hacer refluir la fuerza en un solo punto: mas las fuerzas componentes no dejan de ser distintas, y de estar separadas, de tal suerte que en el momento que cesase la cohesion, los puntos respectivos sentirian cada cual la accion de la fuerza que les corresponde, y marcharian en la direccion y con la velocidad que esta les imprimiese. Si mientras dura la cohesion fuese posible dar á cada una de las fuerzas componentes conciencia de la accion que están ejerciendo, habria dos conciencias realmente distintas, que no llegarian á formar una conciencia comun, y que no se reunirian en otra cosa que en la produccion del efecto. Si el punto á que se aplican tuviese conciencia de la accion que experimenta, podria tener una conciencia semejante al de la accion de una fuerza sola, igual á la suma de las componentes, si desconociese el modo con que se le trasmite la accion de estas; pero desde que tuviese conciencia de la accion respectiva de las mismas, sabria que el resultado se debe á la imposibilidad de que cada una de ellas produjese aisladamente el efecto respectivo. Por manera que si comparásemos el sujeto pensante á este punto de aplicacion de las fuerzas, deberíamos atribuirle conciencia de la diversidad de orígen de las representaciones que concurririan á la produccion del efecto total.

Se nos objetará tal vez, que por el análisis mismo del ejemplo, hemos proporcionado el triunfo á los adversarios de la simplicidad del alma; porque merced á suposiciones arbitrarias, hemos venido á parar á un efecto simple, inherente á una cosa simple, y todo producido por el concurso de varios agentes; pero si bien se reflexiona, el pretendido triunfo nunca habia estado mas lejos que en el último caso á que nos conduce el análisis de las fuerzas. Porque para llegar á un resultado simple producido por el concurso de varias fuerzas, necesitamos tambien un punto simple en el cual se concentre dicho resultado. Entonces, y precisamente solo porque hemos llegado á esta simplicidad, podemos prescindir de las fuerzas componentes, y considerar la resultante en la clase de un efecto simple producido por una fuerza simple, é inherente tambien á un sujeto simple que es el punto indivisible, al cual se considera aplicada; luego continuando la

comparacion, deberíamos tambien decir que sea cual fuere el número de agentes que concurren á la produccion del pensamiento, este reside en un sujeto simple, en cuyo caso está confesada la simplicidad del alma. Es verdad que entonces se fingiria un cierto número de agentes que influirian sobre el alma para producir en ella el pensamiento; pero una vez producido, ella sola seria el sujeto pensante, á la manera que el punto indivisible es el solo en que se reune toda la fuerza de las componentes. Así nuestros adversarios no habrian ganado nada sino el cargar con la ridícula extravagancia del concurso de agentes, para venir á parar á una substancia simple pensante, que es lo único cuya existencia nos proponíamos demostrar.

[87.] Pretende Kant que es imposible el sacar de la experiencia la unidad necesaria del sujeto pensante como condicion de posibilidad de todo pensamiento; porque la experiencia no hace conocer ninguna necesidad, y el concepto de la unidad absoluta se halla en una esfera muy diferente de la que conviene á este caso. Es cierto que la sola experiencia no nos hace conocer la necesidad, porque limitándose á hechos particulares, todos contingentes, no se extiende á la razon universal de los objetos; pero no se verifica lo mismo de la experiencia considerada objetivamente, esto es, en cuanto al conocimiento de las razones generales de las cosas: porque si bien este conocimiento considerado subjetivamente, como un acto individual, es un hecho contingente, sin embargo, en cuanto existe, nos representa verdadera necesidad en ciertos objetos, á no ser que queramos renunciar á la certeza de todas las ciencias, inclusas las matemáticas.

Es claro que al hablar del pensamiento y del sujeto pensante, no podemos desentendernos de la experiencia, pues que nos es imposible prescindir de la base de todas las investigaciones psicológicas, *yo pienso*, cuya proposicion expresa un hecho de conciencia, un acto de experiencia interna; pero con esta experiencia se combina la idea de unidad en general, es decir de la exclusion de la distincion y multiplicidad en el acto del pensamiento y en el sujeto pensante. Por manera que la demostracion de la simplicidad del alma sigue los mismos trámites que cuantas no se limitan á un órden puramente ideal, y que por consiguiente se forman de una premisa que contiene una verdad necesaria, y de otra que consigna un hecho de experiencia. La premisa necesaria es aquí la misma definicion de la unidad

y simplicidad: y la otra expresa el hecho experimentado, esto es la naturaleza del pensamiento, tal como lo sentimos en nuestra conciencia.

[88.] De esta suerte, la demostracion de la simplicidad de los seres pensantes no se limita á los espíritus humanos, sino que se extiende á todos los sujetos donde se halle el hecho de conciencia. Cuando Kant nos oponga que no podemos extender esta demostracion porque entonces salimos del campo de la experiencia, le replicaremos con este raciocinio: nuestra demostracion se funda en la idea de unidad y en el hecho de conciencia; la idea de unidad es general, y de consiguiente vale para todos los casos; el hecho de conciencia es una cosa que se encuentra en todo ser pensante, pues el pensamiento no es concebible sin un sujeto que pueda decir *yo pienso*; luego procedemos legítimamente al extender la demostracion de la simplicidad, á no ser que se pretenda dar á la palabra *pensar*, una significacion muy diversa de la que le damos todos, en cuyo caso salimos del terreno filosófico y entramos en una cuestion de palabras.

[89.] La idea de un ser pensante la hemos debido recibir de la experiencia que hallamos en nosotros mismos; esta idea la dilatamos ó la restringimos aumentando ó disminuyendo su perfeccion, pero en el fondo queda siempre la misma: y no concebimos el pensamiento en otro ser, sin atribuirle algo semejante á lo que sentimos en nosotros. En este concepto tiene razon Kant cuando dice que al querer representarnos un ser pensante, debemos ponernos á nosotros mismos en lugar del objeto. Segun el mismo filósofo no exigimos para el pensamiento la unidad absoluta del sujeto, sino porque sin esta unidad seria imposible decir yo pienso; pues que si bien la totalidad del pensamiento puede estar distribuida entre muchos sujetos, el yo subjetivo no puede estar dividido ni repartido, y este *yo* le suponemos en todo pensamiento. La proposicion, yo pienso, es el fundamento sobre el cual la psicología edifica sus conocimientos; esto lo confiesa Kant, y no se comprende por qué admitiendo que esta proposicion es la forma de la apercepcion que se liga con toda experiencia y la precede, dice que no es experimental; como si no estuviese sujeto á verdadera experiencia tanto el pensamiento como su forma; cuando si bien se considera, mas bien debe ser experimentada la forma que el mismo pensamiento, supuesto que este es distinto en cada caso; mientras la forma es idéntica en todos; porque ella en sí no es otra cosa, que la conciencia de la unidad, idéntica en medio de la diversidad.

[90.] Al concebir esta unidad absoluta en el yo, no concebimos una unidad lógica como pretende Kant; sino una unidad real, supuesto que permanece la misma realmente entre la variedad del pensamiento. Cuando enunciamos esta unidad en la proposicion, yo pienso, no hablamos de una forma en abstracto, comun á todas las percepciones, sino de una cosa positiva que hay en nosotros, y cuya realidad es indispensable para que el pensamiento sea posible.

[91.] Dice el filósofo aleman: «esta condicion subjetiva de todo conocimiento no seria justo convertirla en condicion de la posibilidad de un conocimiento de los objetos, es decir, en un concepto del ser pensante en general, atendido que nosotros no podemos representarnos este ser sin ponernos á nosotros mismos en su lugar, con la fórmula de nuestra conciencia.» No creo que los psicólogos que han pretendido poder demostrar la simplicidad del alma, se hayan lisonjeado de llegar á una idea perfecta de los seres pensantes, ni tampoco negado el que el tipo de esta idea lo sacamos de nuestra experiencia; lo que han pretendido es que la razon los conducia á inferir que habia unidad absoluta de sujeto, donde quiera que hubiese un ser pensante; aunque su pensamiento perteneciese á una escala mas ó menos perfecta que la nuestra.

[92.] Cuando Kant observa que el sujeto de la inherencia del pensamiento está solo indicado de una manera trascendental sin que se descubran sus propiedades, y que por esto no conocemos la simplicidad del sujeto mismo, consigna un hecho que en algun modo se puede admitir, pero saca una consecuencia falsa. Es verdad que no conocemos la substancia del alma sino por la presencia del sentido íntimo, y por su relacion con los actos; y que por consiguiente ella en sí misma, con abstraccion de todos los fenómenos que experimentamos, no nos es dada en intuicion inmediata, y que cuando llegamos á este punto nos quedamos reducidos á la idea de un ser simple; pero esta indeterminacion y vaguedad en el conocimiento de la substancia del alma, no nos impide el conocer su simplicidad, si esta se halla atestiguada por el sentido íntimo, y además por la naturaleza de los fenómenos que nos dan á conocer al sujeto pensante.

[93.] Creerán algunos que la indeterminacion en el conocimiento de la substancia del alma, es un hecho descubierto recientemente por el filósofo aleman; pero es fácil probar que este hecho habia sido notado de muy

antiguo, hallándose consignado de una manera muy especial y muy interesante, en los escritos de Sto. Tomás. Este metafísico eminente se propone la cuestion de si el alma intelectual se conoce á sí misma, por su esencia; utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam; y despues de varias consideraciones sobre la inteligencia y la inteligibilidad de los objetos, la resuelve con las siguientes notabilísimas palabras. «El entendimiento no se conoce pues á sí mismo por su esencia, sino por su acto, y esto de dos maneras: en particular, en cuanto Sortes ó Platon percibe que tiene alma intelectual, por lo mismo que percibe que entiende: y en universal, en cuanto consideramos la naturaleza de la mente humana por el acto del entendimiento. El juicio y la eficacia de este conocimiento de la naturaleza del alma lo tenemos por derivacion de la luz que nuestro entendimiento recibe de la verdad divina, la cual contiene la razon de todas las cosas, segun lo dicho mas arriba; de aquí es que san Agustin en el libro 9 *de Trinitate* dice: vemos la inviolable verdad, por la cual en cuanto podemos, definimos perfectamente, nó cuál es el alma de cada hombre, sino cuál debe ser, segun las razones eternas. Entre estos dos conocimientos hay una diferencia; porque para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto, con el cual el alma se percibe á sí misma, y así decimos que se conoce por su presencia; mas para el segundo conocimiento dicha presencia no basta, sino que se necesita una investigacion diligente y sutil, y por esto muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron sobre ella, por lo cual dice san Agustin en el libro 10 *de Trinitate*: no se busque el alma á sí misma como para ver una cosa ausente, sino procure discernirse como una cosa presente; esto es, conocer lo que la diferencia de las otras cosas, en lo que consiste el conocer su esencia y su naturaleza [2].

[94]. Aquí es de notar que Santo Tomás admite dos conocimientos del alma para sí misma: el de presencia, en cuanto la sentimos por lo mismo que pensamos, «percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere,» y despues otro que es el que sacamos del análisis del acto intelectual discurriendo por consideraciones generales, ateniéndonos á la luz que las razones eternas arrojan sobre este hecho de experiencia; hé aquí pues cómo se hallan explicados en Sto. Tomás el conocimiento de presencia ó de conciencia contenido en la proposicion, yo pienso; y el general que es el que se saca del acto mismo intelectual en sus relaciones con la unidad del

sujeto que lo ejerce: este último conocimiento tiene algo de abstracto, de indeterminado, nadie lo niega; y cuando Kant nos lo hace notar, no nos dice nada que no hubiese enseñado el Sto. Doctor cuando afirma expresamente que el alma no se conoce á sí misma por su esencia sino por su acto: «non per essentiam suam sed per actum suum.» Todo cuanto se halla de verdad en la dilatada exposicion de Kant sobre la limitacion de nuestro conocimiento á los actos de conciencia y sobre la falta del conocimiento intuitivo de la misma substancia del alma, del sujeto trascendental del pensamiento, está expresado en aquellas lacónicas palabras: nó por su esencia sino por su acto.

CAPÍTULO XIII.

COMO LA IDEA DE SUBSTANCIA ES APLICABLE Á DIOS.

[95.] En la idea de substancia, tal como nos la formamos por las cosas que nos rodean, y por el testimonio de nuestra conciencia, hemos encontrado la relacion á las mudanzas que en ella se verifican, como en un sujeto ó recipiente. Pero ya hemos observado tambien, que á mas de esta relacion, habia la negacion de estar inherente á otro ser, como las modificaciones lo están á ella; cuya negacion supone una perfeccion que exime de la necesidad de inherencia á que están sometidos los seres endebles y transitorios que apellidamos accidentes ó modificaciones. Como nosotros no conocemos la íntima esencia de las substancias, ignoramos lo que sea esta perfeccion; pero no podemos dudar que existe en la misma naturaleza del sujeto, y que es independiente de las modificaciones que le transforman. Así pues, si en algo se ha de constituir la esencia misma de la substancia, ha de ser en esa perfeccion, de que tenemos noticia, mas nó conocimiento intuitivo; y por tanto, cuando se define la substancia con relacion á los accidentes, «quod substat accidentibus,» mas bien se la define por el modo con que se nos presenta á nosotros, que por lo que ella es en sí misma.

[96.] De aquí resulta, que de las dos definiciones que á veces se daban en las escuelas, «ens per se subsistens,» un ente subsistente por sí mismo, «id quod substat accidentibus,» el sujeto de los accidentes; la primera es la mas propia, porque se acerca mas á expresar la cosa como es en sí. Aunque sea verdad que nosotros no conocemos las substancias finitas, sino en cuanto se nos revelan por los accidentes, y hasta nuestro mismo espíritu no se conozca á sí propio sino por sus actos, la razon nos dice que las cosas para ser conocidas, es necesario que existan, y que para que nuestro entendimiento halle en las mismas algo permanente, es preciso que ese algo esté en ellas. Nuestro conocimiento no es productivo de sus objetos; para que sean conocidos, es necesario que existan.

[97.] Estas consideraciones nos manifiestan la posibilidad de que exista una substancia no sujeta á modificaciones, ni á mudanzas de ninguna clase; y que esta substancia lejos de perder el carácter de tal, por su inmutabilidad, le poseeria en un grado mucho mas perfecto. La perfeccion de la substancia no está en las mudanzas, sino en lo permanente que encierra; no está en tener una sucesion de modificaciones inherentes á ella, sino en existir de tal modo que no necesite estar adherida á otro ser. La substancia que reuniese esa permanencia, esa perfeccion que le diese fuerza para existir por sí misma, y que al propio tiempo no tuviese ninguna modificacion, no experimentase ninguna mudanza, seria la substancia por excelencia, infinitamente superior á todas las demás. Esta substancia es Dios.

[98.] Ahora es fácil resolver la cuestion, si cuando la idea de substancia es aplicada á Dios se la entiende en el mismo sentido que al aplicarla á las criaturas; ó hablando en términos de las escuelas; si se toma en sentido unívoco ó análogo.

[99.] En la idea de toda substancia entra la de un ser; lo que no existe, no puede ser substancia. En cuanto concebimos el ser como una realidad, como contrapuesto á la nada, la idea de ser conviene á Dios y á las criaturas: Dios es, es decir, Dios es una cosa real, nó la nada. Pero si de esta idea general, tal como nosotros la concebimos, en oposicion con la nada, pasamos á su realizacion en los objetos, al modo por decirlo así con que se la aplica, entonces encontramos la diferencia que va de lo contingente á lo necesario, de lo finito á lo infinito. Aunque no vemos intuitivamente al ser infinito, ni la esencia de los seres finitos, no obstante conocemos con toda evidencia que la palabra *ser* aplicada á lo infinito, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á lo finito.

[100.] En la idea de substancia entra la de una cosa permanente; esta permanencia conviene tambien á Dios; el ser infinito es permanente por esencia.

[101.] En las substancias que nos rodean, hallamos esa permanencia combinada con la sucesion de las modificaciones que las afectan; estas mudanzas son imposibles en Dios. Esta cualidad de relacion á las modificaciones, es característica de las substancias finitas.

[102.] Las substancias no están inherentes á otras, como las modificaciones lo están á ellas; esta no inherencia conviene tambien á la substancia divina.

[103.] Las substancias deben encerrar algo en sí que las exima de la necesidad de la inherencia, que las eleve sobre los seres que se suceden con tanta rapidez, y que en su existencia han menester siempre de otro que los sustente; esta perfeccion se halla en la substancia divina, ser por esencia, piélago de perfeccion.

[104.] Resulta de este análisis que todo cuanto se encierra de perfeccion en la idea de substancia, puede aplicarse al ser infinito; y que lo único que de esta idea no se le puede aplicar, es lo que supone negacion, imperfeccion.

CAPÍTULO XIV.

UNA ACLARACION IMPORTANTE; Y UN RESÚMEN.

[105.] Cuando se dice que la substancia es un ser subsistente por sí mismo, no se entiende que sea un ser que absolutamente no haya necesitado de otro para su existencia. El confundir estas dos cosas es dar pié á una monstruosa confusion de ideas, y nace á su vez de otra confusion no menos monstruosa, de la relacion de causa y efecto, con la relacion de substancia y accidente.

[106.] La relacion de causa y efecto está en que la causa da el ser al efecto; y la relacion de substancia y accidente, está en que la substancia sirve de sujeto al accidente. Tanta diferencia va de una cosa á otra, que no solo la razon nos las muestra distintas, sino que á cada paso la experiencia nos las ofrece separadas. Nuestra alma es sujeto de muchos accidentes en cuya produccion no tiene ella ninguna parte; antes por el contrario, se opone á esta produccion en cuanto le es posible. Tales son todas las sensaciones dolorosas, todas las impresiones desagradables; todos los pensamientos importunos que nos ocurren á pesar nuestro, y cuando quisiéramos pensar en otra cosa. Entonces es el alma sujeto y nó causa; se halla en ella la razon de substancia con respecto á cosas en que lejos de ser causa, es solo paciente. Si no me engaño, este ejemplo es concluyente del todo, para demostrar la existencia de una línea divisoria entre el carácter de causalidad y el de substancia, y el de efecto y accidente.

[107.] El ser subsistente por sí mismo, significa cierta exclusion: si esta se refiere á la causalidad, ser subsistente por sí mismo[1], significa ser no causado; si dicha exclusion se refiere á la inherencia, ser subsistente por sí mismo, significa ser no inherente á otro, como lo están los accidentes á la substancia. Cuando se define la substancia un ser subsistente por sí mismo, se entiende en el segundo sentido, nó en el primero; y esta distincion basta para derribar todo el sistema de Spinosa, y de todos los panteistas, sea cual fuere el aspecto bajo el cual presenten su error.

[108.] Para entrar desembarazadamente en la cuestion del panteismo, resumamos en pocas palabras, lo que la razon y la experiencia nos dicen sobre la substancia.

1.° En nuestro interior hay un ser uno, simple, idéntico, permanente, sujeto de los fenómenos que experimentamos.

2.º En lo exterior hay objetos, que conservan algo constante, en medio de la variedad de sus fenómenos.

3.º En la idea de substancia entran las de ser, permanencia, no inherencia á otro en clase de modificacion.

4.º La relacion de sujeto á sus modificaciones se halla en todas las substancias finitas.

5.º La relacion á modificaciones, no es inseparable de las ideas de ser, permanencia, y no inherencia á otro.

6.º Una substancia inmutable, no implica ninguna contradiccion.

7.º Subsistente por sí mismo, no es lo mismo que independiente de otro ser. No debe confundirse la relacion de causa y efecto, con la de substancia y accidente.

8.º La *no inherencia* á otro ser, es característico de la substancia; pero esta idea negativa se ha de fundar en una cosa positiva: en una *fuerza* de subsistir por sí mismo, para no necesitar de estar adherido á otro.

CAPÍTULO XV.

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LAS IDEAS.

[109.] La idea de substancia, y todas sus aplicaciones así al mundo externo como al interno, de ningun modo nos conducen á inferir la existencia de una substancia *única*; por el contrario, la razon de acuerdo con la experiencia nos obliga á reconocer *muchedumbre* de substancias. ¿Por qué deberíamos admitir una substancia única? Examinemos á fondo esta cuestion, una de las mas capitales de la filosofía, y que desde muy antiguo ha dado ocasion á los errores mas funestos.

[110.] Los sostenedores de la substancia única, ó se han de fundar en la misma idea de la substancia, ó en la experiencia; nuestro espíritu no tiene otros recursos que sus ideas primitivas, ó la enseñanza de la experiencia. Empecemos por el método *à priori*, ó por el que se funda en la idea.

[111.] ¿Qué entendeis por substancia? les preguntarémos. Si por substancia entendéis un ser subsistente por sí mismo, y por esta subsistencia significais, que no necesita de ningún otro para existir, que no lo ha necesitado nunca, entonces hablais de un ser *no causado*, de un ser necesario, que tiene en sí propio la razon suficiente y necesaria de su existencia. Si decis que este ser es único, ó que no hay otro de su clase, convenimos con vosotros; solo os advertiremos que tomais el nombre de substancia en un sentido impropio. Pero en el fondo la diferencia estará en el nombre; y para entendernos perfectamente, solo nos será necesario saber que por substancia entendeis un ser absolutamente necesario, y por tanto absolutamente independiente. Pero si afirmais que este ser es único, en tal sentido que nada hay, ni puede haber fuera de él, entonces afirmais gratuitamente, y os exigimos prueba de lo que afirmais.

¿Por qué el ser necesario excluiria la posibilidad de los demás seres? ¿No es mas legítimo el deducir que en él se contiene la razon de la posibilidad y de la existencia de los mismos? El ser que tenga en si la necesidad de existir,

ha de estar dotado de actividad; y el término de la actividad en lo exterior es la produccion. ¿Por qué de esta produccion no podrán resultar otros seres? Por lo mismo de ser producidos serán distintos del que los produce.

[112.] Sin salir de nuestras ideas encontramos la contingencia y la multiplicidad. La experiencia nos enseña que en nosotros mismos hay una sucesion continua de formas: estas apariencias algo son, no pueden ser un puro nada, pues deben ser algo, siquiera como apariencias. En ellas vemos un continuo tránsito del no ser al ser, y del ser al no ser, luego hay produccion de algo que no es necesario, puesto que es y deja de ser; luego hay algo fuera del ser que se quiere suponer único. Este argumento se funda en los fenómenos puramente internos y así vale, aun contra los idealistas, contra los que quitan al mundo externo toda realidad, y lo reducen solo á meras apariencias, á simples fenómenos de nuestro espíritu. Esas apariencias existen por lo menos como apariencias; ellas pues son algo, ellas son contingentes, ellas no son pues el ser necesario. Luego fuera de este hay algo que no es él; luego es insostenible el sistema que afirma la existencia de un ser único.

La idea de un ser absolutamente independiente por razon de su absoluta necesidad, no excluye la existencia de los seres contingentes; solo manifiesta que el ser necesario es único entre los necesarios, mas nó único entre los seres.

[113.] Tampoco se sigue de la idea del ser necesario el que no pueda haber seres contingentes causados, y sin embargo subsistentes por sí mismos, en él sentido de que no están inherentes á otros como modificaciones. El no ser causado, y el no estar inherente, son cosas muy distintas; la primera trae consigo á la segunda, mas nó la segunda á la primera. Todo ser no causado, ha de estar libre de la inherencia; pues por lo mismo que no es causado, es necesario, y encierra en sí cuanto ha menester para no estar inherente á otro. Por lo mismo que es necesario, es absolutamente independiente de los demás, lo que no se verificaria si los necesitase como la modificacion necesita la substancia. Pero nó todo lo que no es inherente ha de ser no causado; pues su causa puede haberle hecho tal que no necesite de estar inherente á otro ser como modificacion. Entonces dependerá de otro, como el efecto de su causa, nó como accidente de su substancia: habrá entre ellos

la relación de causalidad, mas nó la de substancia, cosas muy diferentes como hemos explicado mas arriba (Cap. XIV).

[114.] Jamás los panteistas llegarán á probar que porque una cosa no sea modificacion, haya de ser no causada: y esto es precisamente lo que deberian demostrar para sacar triunfante su sistema. Una vez demostrado que todo lo que subsiste en sí, es no causado, tendrian probado tambien que todo lo que subsiste en sí, es necesario. Y como el ser necesario ha de ser único, tendrian probado tambien que no hay mas que una substancia.

[115.] La clave del sistema panteista es esta: confundir la no inherencia, con la independencia absoluta; y la clave para desvanecer todos sus argumentos, es distinguir constantemente estas cosas. Todo lo no causado es substancia; mas nó toda substancia es incausada. Todo lo no causado es necesario, y por tanto no inherente; mas nó toda substancia es necesaria. La substancia finita no es inherente á otro ser; pero es causada por otro ser. No puede existir sin él, es verdad; pero esta dependencia, no es la de la modificacion á la substancia, sino del efecto á la causa.

La causa da el ser al efecto; la substancia sustenta al accidente; la causa no es modificada por el efecto; la substancia es modificada por el accidente. Estas ideas son claras, distintas; con ellas se debe estrechar al panteismo en todas sus transformaciones; quien así lo haga conseguirá lo que Menelao con el viejo Proteo; reducirle á su forma primitiva, al ateismo puro. Esta es su naturaleza; este debe ser su nombre. Muchos de los erróneos sistemas que turban al mundo de las ideas, se fundan en un equívoco; para acabar con ellos es necesario fijarse en el punto que le aclara y no salir de allí. El equívoco se presentará de diferentes maneras, pero conviene no dejarse alucinar, ni confundir: volver siempre á la misma distincion y estrecharle con ella. El pasaje del poeta inmortal en el lugar aludido, podria tomarse como un mito de un excelente método para desbaratar sofismas. «Echaos sobre él, decia la diosa Idothea á Menelao y sus compañeros; cogedle, y á pesar de todos sus esfuerzos para escaparos, no le solteis, continuad estrechándole fuertemente. Todo lo imitará: agua, fuego, réptil, tomará todas las formas; pero apretadle mas, redoblad sus ligaduras. Cuando habrá vuelto á *ser lo que era*, suspended vuestros esfuerzos y dadle libertad» (Odisea, Canto 4). Así será el panteismo: hablará de materia, de espíritu, de realidad de fenómenos, del yo, del no yo; de subsistencia y no subsistencia,

de necesario y de contingente; pero no salgais de las ideas fundamentales, conducidle á ellas; al fin volverá á su forma primitiva; y cuando haya vuelto á ella, entonces soltadle, mostrándole á los pueblos tal cual es, diciéndoles: «vedle en su horrible deformidad; siempre ha sido lo que es ahora; á pesar de todas sus trasformaciones, no es mas que el ateismo.»

CAPÍTULO XVI.

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS EXTERNOS.

[116.] Si en la region de las ideas es insostenible el panteismo, no lo es menos en el campo de la experiencia. Esta, lejos de conducirnos á la exclusiva unidad de la substancia, nos muestra por todas partes la multiplicidad.

[117.] Hay unidad cuando no hay division, cuando en la cosa una no se pueden distinguir otras distintas, cuando no cabe en ella un juicio negativo. Nada de esto observamos ni en el mundo externo, ni en el interno; antes una experiencia constante nos ofrece todo lo contrario.

[118.] En el mundo externo la division es visible, palpable; no hay mas que unidad de órden, la direccion á un fin: fuera de esto, todo es multiplicidad. El único medio por el cual estamos en comunicacion con el mundo externo son los sentidos; y estos encuentran la multiplicidad en todas partes: sensaciones distintas en números diferentes en especie, graduadas de mil modos diversos, distribuidas entre infinitos grupos, que si bien se enlazan en tal ó cual punto, se pueden dividir y se dividen en otros mil.

[119.] La multiplicidad está tan atestiguada por la experiencia de los sentidos, como la existencia misma de los objetos. Si para lo primero les negamos el crédito, seria preciso negárselo para lo segundo. No solo nos dicen que hay tal cuerpo, sino que del mismo modo nos cercioran de que un cuerpo no es el otro. No conocemos con mas certeza que á una sensación le corresponda en lo exterior un objeto, que la distincion entre los dos objetos de distintas sensaciones.

Decir que los sentidos no son buenos jueces en esta materia, porque ellos se limitan á la simple sensacion, y por lo mismo no sirven para juzgar de los objetos, es apelar al idealismo; pues que con la misma razon se podria

afirmar que los sentidos, limitándose como se limitan á la simple sensacion, no bastan á cerciorarnos de la existencia de los objetos respectivos.

[120.] Todo lo que sea establecer la unidad fuera de nosotros, es destruir el mundo corpóreo. La idea de la extension se opone á la unidad. En lo extenso, unas partes no son las otras. Esto es evidente; y quien lo ponga en duda combate la certeza de la misma Geometría. Si el mundo es algo real, es extenso; si no es extenso, no podemos asegurar que sea nada real. Con igual seguridad conocemos la extension que la existencia. Esta existencia misma nos es manifestada por la extension ofrecida á nuestras sensaciones. Si pues esta extension no existe, las sensaciones son un mero fenómeno interno, una pura ilusion, en cuanto les atribuimos correspondencia en lo exterior.

[121.] El argumento que acabo de proponer es, si no me engaño, uno de los mas concluyentes contra Spinosa, quien con la unidad de substancia admite la extension, como uno de sus atributos. Lo extenso es esencialmente múltiplo; siempre lleva consigo la distincion entre sus partes; siempre se puede hacer el juicio negativo, «la parte A no es la parte B.» El panteismo no puede deshacerse de este argumento sino salvándose en el idealismo puro; y en este concepto tal vez Fichte y Hegel han sido mas lógicos de lo que algunos creen. Quien quiera sostener la exclusiva unidad de substancia, es preciso que convierta el mundo externo en meros fenómenos, cuya única realidad se cifra en presentarse así á nosotros. Esto es absorber el mundo en el yo, y concentrar la realidad en la idea; pero esta absorcion y concentracion, en medio de su obscuridad, son una consecuencia lógica, necesaria, del principio establecido. Hay absurdo, pero hay al menos la consecuencia de la absurdidad.

[122.] Los que llaman á Spinosa discípulo de Descartes, no han advertido que entre los dos sistemas hay una contradiccion necesaria. El argumento que acabo de proponer fundado en la extension, si bien es concluyente en todos los supuestos, lo es mas, si cabe, admitiendo con Descartes que la esencia de los cuerpos consiste en la extension. En este caso, las varias partes de la extension se distinguen esencialmente, pues cada parte constituye una esencia. La multiplicidad esencial y substancial de los cuerpos será tanta, cuanta sea la multiplicidad de la extension.

[123.] Si se quisiere sostener que la extension no es la misma esencia de los cuerpos, sino un atributo ó una modificacion, ya se hable de una determinacion fundada en la esencia, ya de una determinacion accidental, pretendiendo además que esta modificacion ó atributo puede pertenecer á la substancia única, preguntaremos si esta substancia en sí misma, prescindiendo de la extension, es simple ó compuesta. Si es compuesta, hay en ella la multiplicidad, y por tanto cae Spinosa en la opinión comun, es decir, de un mundo corpóreo, compuesto de muchas partes, de las que no tendrá la una mas derecho que la otra á ser una verdadera substancia. Entonces pues, no habrá substancia única, sino un compuesto de muchas; y el universo corpóreo no podrá llamarse una substancia, sino en el sentido en que se llama comunmente, uno, no tomando la unidad en sentido riguroso, sino en cuanto todas sus partes están entre sí enlazadas, y dispuestas con cierto órden para conspirar á un mismo fin. Si la substancia, sujeto de la extension, es simple, resulta una substancia simple determinada ó modificada por la extension, una substancia simple extensa, lo que es contradictorio. No puede concebirse que una cosa sea modificacion de otra, sin que la modifique; esto es lo que expresan las palabras mismas. Una modificacion, modifica, dando á la cosa modificada la forma de la modificacion, aplicándose á sí propia á la cosa modificada. La extension no puede modificar sino haciendo á la cosa modificada extensa: y el ser extenso ó tener extension, son expresiones absolutamente idénticas. Luego repugna el que una substancia simple tenga por una de sus modificaciones la extension; luego el sistema de Spinosa es absurdo.

CAPÍTULO XVII.

EL PANTEISMO EXAMINADO EN EL ÓRDEN DE LOS HECHOS INTERNOS.

[124.] La multiplicidad de las substancias no está menos atestiguada por la conciencia de nosotros mismos, ó sea del mundo interno. Por de pronto encontramos en nosotros algo uno, indivisible, que permanece siempre lo mismo en medio de todas las transformaciones de nuestro ser. Esa unidad del yo es indispensable para el enlace de todos los fenómenos en un punto; sin ella es imposible todo recuerdo, toda combinacion, toda conciencia; nuestro propio ser se desvanece, no es mas que una serie de fenómenos inconexos. Pero de esta unidad que es preciso tomar como un hecho íntimo, que la conciencia pone á cubierto de toda duda, y á cuya conviccion nos es imposible resistir, nace el conocimiento de la multiplicidad. Hay algo que nos afecta, y este algo no somos nosotros. Nuestra voluntad, nuestra actividad, son impotentes para resistir otras actividades que obran sobre nosotros; hay algo pues que no somos nosotros, que es independiente de nosotros. Hay algo que no es una modificacion nuestra; pues que muchísimas veces no nos afecta, no nos modifica. Este algo es una realidad, porque la nada no puede afectar. Este algo no es inherente á nosotros; está pues en sí, ó en alguna cosa que no es nosotros. Hay pues una substancia que no es nuestra substancia; y el *yo* y el *no yo*, que tanto ruido mete en la filosofía alemana, lejos de conducir á la unidad de la substancia conduce á la multiplicidad; y por consiguiente destruye el panteismo atrincherado en el idealismo.

[125.] Desde el primer paso nos encontramos cuando menos con la dualidad, con el yo y el no yo; pero llevando mas allá la observacion, encontramos una asombrosa multiplicidad.

Nuestro espíritu no está solo: la conciencia de lo que estamos experimentando todos los dias, nos atestigua la comunicacion con otros espíritus, que como el nuestro tienen una conciencia de sí propios, que como el nuestro tienen una esfera de actividad, que como el nuestro se

hallan sometidos á actividades ajenas, sin su voluntad y á veces contra su propia voluntad. El yo y el no yo, que existe para nuestra conciencia, existe para las demás; y lo que en nosotros solos era la dualidad, se convierte en asombrosa multiplicidad, por medio de la repeticion del mismo hecho que hemos experimentado en nosotros.

[126.] Atribuir esta variedad de conciencias, á un mismo ser, tomarlas como modificaciones de una misma substancia, como revelaciones de ella misma á sus propios ojos, es una asercion gratuita, y sobre gratuita, absurda.

Con entera confianza se puede retar al primer filósofo del mundo á que señale una razon, no diré satisfactoria, pero ni aun especiosa, para probar que dos conciencias individuales pertenecen á una conciencia comun, ó son conciencias de un mismo ser.

[127.] En primer lugar esta doctrina se halla en contradiccion con el sentido comun, y es rechazada con fuerza irresistible por el sentido íntimo de cada hombre. El sentimiento de nuestra existencia anda siempre acompañado del sentimiento de nuestra distincion con respecto á nuestros semejantes. No solo estamos ciertos que existimos, sino tambien de que somos una cosa distinta de los demás, y si en algo está profundamente marcado el sentimiento de esta distincion es en lo que toca á los fenómenos de nuestra conciencia. Jamás en ningun tiempo ni país, en ninguna fase de la sociedad, se llegará á persuadir á los hombres, que la conciencia de todos sus actos é impresiones, pertenece á un mismo ser, en que se enlacen las conciencias individuales. Mala filosofía la que comienza por luchar con la humanidad, y por ponerse en abierta contradiccion con un sentimiento irresistible de la naturaleza.

[128.] La idea misma de conciencia excluye esa monstruosidad, por la cual las conciencias individuales se quieren transformar en modificaciones de una conciencia universal. La conciencia, esto es, el sentimiento íntimo de lo que experimenta un ser, es esencialmente individual, es por decirlo así incomunicable á todo otro. A los demás les damos conocimiento de nuestra conciencia, mas nó la conciencia misma. Esta es una intuicion o un sentimiento, pero siempre tal que se consuma en lo mas íntimo, en lo mas recóndito, en lo mas propio de nuestro ser. ¿Qué será pues esta conciencia, si no nos pertenece, si no es nuestra como individuos, si no es nada de lo

que creemos, y solo es propiedad de un ser que no conocemos, que no sabemos lo que es, y del cual nosotros no somos mas que un fenómeno, una modificacion pasajera? ¿Dónde estará la unidad de la conciencia en medio de tanta diversidad, y oposicion, y exclusion recíproca de ellas? Este ser modificado con tantas conciencias, no tendrá ninguna, pues no se podrá dar cuenta á sí propio de lo que experimenta.

CAPÍTULO XVIII.

SISTEMA PANTEISTA DE FICHTE.

[129.] Voy á cumplir lo prometido (Lib. I, Cap. VII) sobre la exposicion é impugnacion del sistema de Fichte. Ya hemos visto en el lugar citado las formas cabalísticas empleadas por el filósofo aleman, para llegar ni mas ni menos que á un resultado tan sencillo, como es el principio de Descartes: yo pienso luego soy. El lector no podrá figurarse que sobre este hecho de conciencia se pretenda fundar el panteismo; y que el espíritu humano por encontrarse á sí propio, haya de tener la arrogancia de que nada existe sino él mismo; que todo cuanto hay, sale de él mismo; y lo que es todavía mas singular, que él mismo se produce á sí mismo. Para creer que semejantes cosas están escritas, es necesario leerlas; por cuya razon al exponer el sistema de Fichte, copiaré sus mismas palabras.

Así, aun cuando haya de sufrir algun tanto el habla castellana, y el lector se fatigue un poco en descifrar enigmas, tendrá una idea del fondo y de la forma del sistema; lo cual no se lograria, si queriendo extractarle, le despojásemos de su extravagante originalidad, que si cabe, resalta todavía mas en la forma que en el fondo.

[130.] «Este acto, es decir X = yo soy, no descansa sobre ningun principio mas elevado» (Doctrina de la ciencia, 1.ª parte, §. I).

Esto es verdad hasta cierto punto, en cuanto significa que en la simple serie de los hechos de conciencia, vamos á parar á nuestra propia existencia, como al último término que no nos consiente ir mas allá. El acto reflejo con que percibimos nuestra existencia, está expresado por la proposicion: yo soy; ó yo existo; pero esta proposicion por sí sola, no nos dice nada sobre la naturaleza del yo, y está muy lejos de probarnos nuestra absoluta independencia. Por el contrario, desde el momento que comencemos á reflexionar se nos ofrecerán hechos internos que nos inclinarán á creer que nuestro ser depende de otro; y á medida que continuaremos reflexionando,

adquiriremos de esta verdad una conviccion profunda, nacida de una demostracion rigurosa.

De ningun modo se puede afirmar que el acto *yo soy*, no dependa de un principio mas elevado, si se entiende que el acto no nace de ningun *principio de accion*, y que él por sí solo produzca la existencia. Esto, á mas de ser abiertamente contrario al sentido comun, carece de toda razon en que estribe, y se opone á las nociones mas fundamentales de una buena filosofía.

[131.] Fichte opina de otro modo; y sin saber por qué, deduce de la proposicion citada las consecuencias que verá el curioso lector. «Luego (el acto, yo soy) es el principio puesto absolutamente, siendo á sí propio su fundamento, de un cierto acto del espíritu humano (se verá por el conjunto de la *Doctrina de la ciencia*, que se debe decir de todo acto del espíritu humano). Su verdadero carácter es el puro carácter de la actividad en sí; haciendo abstraccion de las condiciones empíricas que le son particulares.» No es mucho descubrimiento que el carácter de un *acto* sea la *actividad*; bien que este carácter no es *puro*, pues en nosotros, ningun acto es pura actividad, sino *tal* ejercicio de actividad.

«Así, continúa, para el yo, ponerse á sí mismo, es lo que constituye la pura actividad.—El yo se pone á sí mismo, y existe en virtud de esta simple accion; y recíprocamente, el yo existe y pone su ser, simplemente en virtud de su ser.—Él es al mismo tiempo el agente y el producto de la accion; lo que obra y lo que es producido por la accion; en él, la accion y el hecho son una sola y misma cosa; y por esto, *yo soy* es la expresion de un acto, pero tambien del solo acto posible, como se verá por toda la *Doctrina de la ciencia*.»

Comprenda quien pueda lo que significa el ser á un mismo tiempo producente y producido; principio y término de la accion, causa y efecto de la misma; comprenda quien pueda lo que significa el existir en virtud de una simple accion, y el ejercer esta accion en virtud de la existencia. Si esto no son contradicciones, no sé dónde podrán encontrarse. En Dios, ser infinito, la esencia, la existencia y la accion se identifican; pero no se dice que la accion *produzca* su ser, que se *ponga* con su accion; se dice sí que

existe por necesidad, y que por lo mismo es imposible que haya sido producido, pasando del no ser al ser.

[132.] Ocurre una explicacion racional de la algarabía de Fichte; explicacion que si fuera admisible, tampoco excusaria al filósofo de haber expresado cosas muy sencillas con palabras contradictorias; como quiera héla aquí. El alma es una actividad; su esencia consiste en el pensamiento, y por esto se manifiesta á sus propios ojos encontrándose á sí misma en el acto de la conciencia. En este sentido, se puede decir que el alma se pone, esto es, se conoce á sí propia, se toma como un sujeto de una proposicion, al cual aplica el predicado de la existencia. El alma es principio de su acto de conciencia; y así es producente; ella misma está presentada en el acto de conciencia como un objeto, por lo cual se podrá decir aunque inexactamente, que en el órden ideal es producida; y de este modo será bajo diferentes aspectos el principio y el término de una accion. Esta exposición mas ó menos fundada, seria cuando menos razonable, inteligible siquiera; y su base, el constituir la esencia del alma en el pensamiento, tendria en su favor el voto de Descartes. Así, aunque no salvásemos las palabras de Fichte, salvaríamos al menos sus ideas. Mas por desgracia, el filósofo ha tenido buen cuidado de cerrarnos esta salida, sus palabras no pueden ser mas terminantes.

«Examinemos todavía la proposicion: *yo soy yo*.

»El yo es puesto absolutamente: si se admite que el yo que ocupa en la proposicion precedente el lugar del sujeto formal, designa el yo puesto absolutamente; y que el yo que se encuentra en el lugar del predicado, designa el yo *existente*; el juicio que tiene un valor absoluto afirma que ambos son completamente una misma cosa, ó puestos absolutamente; el yo existe porque se ha puesto á sí mismo.»

Todo juicio implica identidad del predicado con el sujeto; pero en la proposicion: yo soy yo; la identidad está no solo implicada, sino explícitamente consignada; por cuya razon, pertenece á la clase de las que se llaman idénticas, porque su predicado no explica nada de la idea del sujeto, solo la repite. ¿De dónde saca pues Fichte que el yo existe porque se ha puesto á sí mismo? Hasta aquí no tenemos sino que el yo diciendo: yo soy yo, se afirma á sí mismo, y así se *pone* como sujeto y predicado de una

proposicion; pero es mas claro que la luz del dia que poner *afirmando*, no es poner *produciendo*; por el contrario, el sentido comun y la razon enseñan, que para la legitimidad de la afirmacion es necesaria la existencia de la cosa afirmada. Confundir estas ideas, tomando *afirmar* por *poner produciendo*, es una monstruosidad inconcebible.

[133.] Explicando esto en una nota, añade Fichte lo siguiente. «Lo mismo se verifica relativamente á la forma lógica de toda proposicion. En la ecuación A=A, la primera A es lo que es puesto en el yo, sea absolutamente como el yo mismo, sea sobre un fundamento cualquiera, como todo no yo determinado. El yo representa en esta el papel de sujeto absoluto, por lo cual se llama á la primera A, sujeto. La segunda A designa el yo haciéndose á sí mismo objeto de la reflexion, como puesto en sí, porque él ha puesto este objeto en sí. El yo que juzga, hace un predicado de alguna cosa, nó propiamente de A, sino de sí mismo; porque en sí mismo halla la A; y por esto la segunda A se llama predicado. Así en la proposicion A=B, A es lo que es puesto en el momento en que la proposicion es enunciada, y B lo que era puesto anteriormente; la palabra *es* expresa el tránsito del yo, del acto de poner á la reflexion sobre lo que es puesto.»

¿Qué quiere decir Fichte con ese embrollo de ideas y de lenguaje? ¿querrá significar que en esta proposicion, el yo es sujeto y predicado, segun los diferentes aspectos bajo los que se le considera? ¿querrá decir que el yo en cuanto ocupa el lugar de sujeto, expresa simplemente la existencia, y que como predicado se ofrece cual un objeto de reflexion? ¿qué entiende por la palabra poner? si entiende producir de nuevo ¿cómo es posible que una cosa que no es se produzca á si misma? si entiende manifestarse, de suerte que el objeto manifestado pueda servir de término lógico de una proposicion, entonces ¿por qué dice que el yo existe porque se pone á sí mismo? Pero sigamos al filósofo aleman en sus peregrinas deducciones.

[134.] «El yo de la primera acepcion y el de la segunda, deben ser puestos como absolutamente idénticos el uno con el otro: luego se puede convertir la proposicion precedente, y decir, el yo se pone á sí mismo absolutamente porque existe, se pone á sí mismo por el simple hecho de su existencia, y existe simplemente porque es puesto.»

Sin haber definido la palabra poner, sin haber dicho nada mas que lo que sabe todo el mundo: que el yo es el yo, infiere que el yo existe porque se pone, y se pone porque existe; identifica la existencia con el poner, sin reparar que eran necesarios cuando menos algunos preliminares para atreverse á combatir de este modo el sentido comun y la doctrina de todos los filósofos incluso Descartes, que para la operacion exigen la existencia, y reputan por contradictorio que una cosa pueda ser activa sin existir. Pensaba Leibnitz que nada hay ni puede haber sin razon suficiente; pero gracias al autor de la *Doctrina de la ciencia*, podremos poblar el mundo de los seres finitos ó infinitos que nos viniere en talante; y cuando se nos pregunte de dónde han salido diremos que se han puesto; y si se nos importuna preguntándonos por qué se han puesto, diremos porque existen; y si todavía se nos exige que digamos por qué existen, responderemos, porque se han puesto; de manera que pasaremos del poner al existir, y del existir al poner, sin peligro de vernos jamás confundidos.

[135.] Esta filosofía que como se echa de ver, no tiene nada de luminosa, le dejaba satisfecho á su autor hasta el punto de proseguir con admirable serenidad diciendo: «estas observaciones *aclaran completamente* el sentido en que empleamos aquí la palabra *yo*; y nos suministran una explicacion *limpia y lúcida* del yo, como sujeto absoluto. El yo sujeto absoluto es *este ser que existe simplemente porque se pone á si mismo, como existente*. Es en cuanto se supone, y en cuanto es, en tanto se pone. El yo existe pues absoluta y necesariamente para el yo. Lo que no existe para sí mismo, no es yo.» El panteismo idealista no puede ser establecido de una manera mas explícita y al propio tiempo mas gratuita: se asombra uno de tener que ocuparse seriamente de tamañas extravagancias. Pero ellas meten ruido porque son desconocidas; y así conviene presentarlas al lector tales como son, aun á riesgo de fatigarle.

[136.] Fichte cuidará de aclarar sus ideas, con el bien entendido que cada aclaracion añade nuevos grados á su oscuridad. Dejémosle continuar.

«Aclaracion.—Qué era yo, se preguntará, antes que tuviese conciencia de mí mismo? La respuesta es natural: yo no existia: porque no era yo; el yo no existe, sino en cuanto tiene conciencia de sí mismo.—Proponer esta cuestion es confundir el yo como *sujeto* con el yo como *objeto* de la reflexion del sujeto absoluto; y esto es una inconsecuencia: el yo se pone á

sí mismo; se percibe en este caso bajo la forma de la representacion, y solo entonces es alguna cosa, un objeto; bajo esta forma la conciencia percibe un substratum que *es*, bien que sin conciencia real, y que además es concebido bajo *forma corpórea*. Esta manera de ser, es la que se considera cuando se pregunta qué es el yo, es decir el substratum de la conciencia; pero entonces sin advertirlo se concibe el sujeto absoluto, como teniendo intuicion de este substratum; y así, casi sin notarlo, se tiene á la vista aquello de que se queria prescindir, y se cae en contradiccion. No se puede pensar nada, sin pensar su yo, como teniendo conciencia de sí mismo, no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia; por consiguiente no es dable responder á semejantes cuestiones, porque no es posible suponerlas cuando se entiende uno consigo mismo.»

Que antes de tener conciencia de sí propio, el yo no existe como objeto de su reflexion, es una verdad palpable; antes de pensarse á sí mismo no se piensa á sí mismo; ¿quién lo duda? pero la dificultad está en si el yo es algo, independientemente de su propia reflexion, ó de su objetividad para sí mismo; esto es, si en el yo se encuentra algo mas que el ser pensado por sí mismo. La cuestion no es contradictoria; sino que se ofrece naturalmente á la razon y al sentido comun; porque tanto la razon como el sentido comun se resisten á tomar por cosas idénticas: ser conocido y existir; conocerse y producirse. No se trata en la actualidad de si tenemos ó nó idea clara del *substratum* de la conciencia; pero es curioso lo que nota el filósofo aleman, de que cuando no concebimos al yo como objeto de reflexion, lo concebimos bajo una forma corpórea. Esto es confundir la imaginacion con las ideas, cosas muy diferentes como he demostrado en otro lugar (Lib. IV, desde el Cap. I, hasta el X).

[137.] Resulta de la doctrina de Fichte que la existencia del yo consiste en ponerse á sí mismo, por medio de la conciencia; y que si esta no existiese, el yo no existiria. En tal caso, ser y conocerse es una misma cosa. Aunque podrian pedirse á Fichte las pruebas de una asercion tan extravagante, me limitaré á insistir en la dificultad que él mismo se propone, y que elude confundiendo las ideas. ¿Qué seria el yo si no tuviese conciencia de sí mismo? si existir es tener conciencia, cuando no hay conciencia, no hay existencia. Responde Fichte que el yo sin conciencia no es el yo, en cuyo caso no existe; pero que la objecion supone una cosa imposible, cual es, el prescindir de la conciencia. «Nada se puede pensar, dice, sin pensar su yo,

como teniendo conciencia de sí propio; no se puede jamás hacer abstraccion de su conciencia.» Repito que con estas palabras no se suelta la dificultad, se la elude. Prescindo ahora de si la conciencia es lo mismo que la existencia; pero lo cierto es que nosotros concebimos un instante en que el yo no tenga conciencia de sí mismo. ¿Este concepto ha sido realizado nunca? esto es, ha habido un instante en que el yo no haya tenido conciencia de sí propio? sí ó nó? Admitiendo dicho instante, admitimos tambien que en el mismo instante el yo no existía; luego no ha podido existir nunca, á no ser que conceda Fichte que el yo dependa de un ser superior y por tanto admita la doctrina de la creacion. Si no admitimos dicho instante, el yo ha existido siempre, y con conciencia de sí propio; luego el yo es una inteligencia eterna é inmutable, luego es Dios. Este argumento no tiene salida para Fichte. Aquí no cabe la distincion entre el yo como sujeto y como objeto; se trata del yo con conciencia, con esa conciencia en que el filósofo aleman hace consistir su existencia; y de esto se pregunta si ha existido siempre ó nó; en el primer caso, el yo es Dios; en el segundo, ó se debe reconocer la creacion ó admitir que un ser que no existe se da la existencia á sí mismo.

[138.] Fichte no retrocede ante la primera consecuencia, y aunque no llama Dios al yo, le concede sus atributos. «Si el yo no existe sino en cuanto se pone, no existe sino cuando se pone; y no se pone sino cuando existe.—*El yo es para el yo.*—Pero si él se pone á sí mismo absolutamente, en cuanto existe; se pone *necesariamente* y existe *necesariamente* para el yo; *yo no existo sino para mí*; pero *para mí existo necesariamente*, (diciendo *para mí*, yo pongo mi ser).

«Ponerse á sí mismo y ser, son hablando del yo, completamente idénticos. La proposicion: yo soy, porque me he puesto á mí mismo; se puede expresar así: yo soy absolutamente porque soy.

»El yo poniéndose, y el yo existiendo, son completamente idénticos: son una sola y misma cosa. El yo es aquello por lo cual se pone; y él se pone aquello que es. Así yo soy absolutamente lo que soy.

»La expresion inmediata del acto que acabamos de desenvolver, seria la fórmula siguiente: yo soy absolutamente; es decir, yo soy absolutamente, porque soy para mí; y soy absolutamente lo que soy para mí.

»Si se quisiese que precediera á la ciencia del conocimiento la enunciacion de este acto; hé aquí á poca diferencia, en qué términos deberia ser expresado; el yo pone primitiva y absolutamente su propio ser» (*Ciencia del conocimiento* P. 1, §. 1).

En tan extravagante lenguaje solo resulta claro un hecho, y es, el panteismo profesado abiertamente por Fichte; la divinizacion del yo; y por consiguiente la absorcion de toda realidad en el yo. El yo deja de ser un espíritu limitado; es una realidad infinita. Fichte no lo niega; «el yo se determina á sí mismo, se concede al yo la totalidad absoluta de la realidad, porque es puesto absolutamente como realidad, y *ninguna negacion es puesta en él*» (2. p. §. 4. Letra B).

«Hay realidad puesta en el yo, por consiguiente el yo debe ser puesto respecto á la realidad como *totalidad absoluta* (es decir como una suma que comprende todas las demás sumas y puede ser la medida de todas) y hasta primitiva y absolutamente, si la síntesis que acabamos de exponer problemáticamente es posible; y la contradiccion debe ser resuelta de una manera satisfactoria.

»Así el yo pone absolutamente y sin ninguna condicion posible, *la totalidad absoluta de la realidad* como una suma sobre la cual es absolutamente imposible que haya una mayor; y este *máximum absoluto* de la realidad él le pone en *sí mismo*; todo lo que es puesto en el yo, es realidad, y *todo lo que es realidad es puesto en el yo*....

»La nocion de la realidad es idéntica á la de actividad; toda realidad está puesta en el yo; es decir, toda actividad es puesta en él; y recíprocamente, toda realidad en el yo, es decir el yo, no es mas que actividad; él no es yo sino en cuanto es activo, y en cuanto no es activo es el *no yo*» (Ibid. letra D).

«No hay realidad sino en el entendimiento; él es la facultad de lo real; lo ideal se hace real en él» (2. p. Deduccion de la representacion, §. 3).

«El yo no es sino lo que él se pone, es infinito, es decir se pone infinito. . . . .

«Sin la infinidad del yo, sin una facultad productiva cuya tendencia sea ilimitada é ilimitable, no podria explicarse la posibilidad de la

representacion» (2. p. Deduccion de la representacion, p. 148 y 152).

[139.] Demos una ojeada á ese conjunto de delirios. La psicología parte de un hecho fundamental: el testimonio de la conciencia. El espíritu humano no puede pensar sin hallarse á sí propio; el punto de partida de sus investigaciones psicológicas es la proposicion, yo pienso: en ella se encuentra la identidad de que nos habla Fichte: el yo es el yo. Todo pensamiento desde el momento que existe, se siente sometido á una ley; la percepcion de toda cosa lleva consigo la percepcion explícita ó implícita de la identidad de la misma cosa. En este sentido la fórmula mas simple en que podemos expresar la ley primera de nuestra percepcion es esta: A es A; pero fórmula tan estéril como simple; de suerte que no se alcanza por qué se pretende levantar sobre ella nada menos que un sistema filosófico. En el fondo de esta fórmula, supuesto que se la enuncie, está envuelta la existencia del yo enunciante; no se puede enunciar que A es A, si no hay un ser en que se ponga la relacion de la identidad. Por lo mismo que la proposicion A = A es verdadera, es necesario suponer un A, ó un ser donde exista. Una verdad puramente ideal sin fundamento en una verdad real, es un absurdo como demostramos y explicamos largamente en otro lugar (Lib. IV, Cap.[s] XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, y Lib. V, Cap.[s] VII y VIII).

[140.] Pero la existencia de una verdad ideal *en cuanto está representada en nosotros*, es decir, en cuanto es un hecho de nuestra conciencia, no es necesaria sino hipotética, existe mientras existe; mas cuando existe puede no existir; y cuando no existe puede existir. De la existencia no se puede inferir la necesidad; el testimonio de la conciencia se limita á cerciorarnos del hecho; pero en esta misma conciencia no encontramos ningun indicio de que este hecho sea necesario, de que no haya dependido de un agente superior; muy al contrario, el sentimiento de nuestra debilidad, la brevedad del tiempo á que se extienden los recuerdos de nuestra conciencia, la interrupcion natural y periódica que en ella experimentamos durante el sueño; todo manifiesta que el hecho de la conciencia no es necesario, y que el ser que lo experimenta ha comenzado de poco tiempo atrás su existencia, y que podria perderla, siempre que dejase de conservársela el ser infinito. El yo que sentimos en nosotros, se conoce á sí propio, se afirma; esta palabra *ponerse*, no puede significar nada racional, sino que el yo afirma su existencia; pero este conocer no es producirse; quien asienta semejante monstruosidad tiene obligacion de probarla.

[141.] En verdad que se necesita toda la serenidad de Fichte para pretender convertir en ciencia un conjunto de absurdos y extravagancias tales como acabamos de ver. Estaba reservado á los tiempos modernos el tener que ocuparse seriamente de un sistema, cuya existencia creerán con dificultad los que lean la historia de las aberraciones del espíritu humano. El sistema de Fichte está juzgado por todos los hombres pensadores; y para hacerle caer en el olvido no hay medio mas seguro que exponerlo á los ojos del lector juicioso.

[142.] Establecida la existencia necesaria y absoluta del yo, se propone Fichte demostrar que del yo sale el no yo; es decir, todo lo que no es el yo. «El no yo no puede ser puesto sino en tanto que en el yo (en la conciencia idéntica) hay puesto un yo, al cual pueda ser opuesto. El no yo debe ser opuesto en la conciencia idéntica, por consiguiente el yo debe ser puesto allí, en cuanto debe ser puesto allí el no yo.... »Si yo=yo, todo lo que es puesto, es puesto en el yo.... El yo y el no yo son ambos *igualmente productos de acciones primitivas del yo*; y la conciencia misma es un producto semejante de la primera accion originaria del yo: el acto por el cual el yo se pone á sí mismo.»

Hé aquí pues que el *no yo*, es decir, eso que llamamos mundo externo, y todo cuanto no es el yo, nace segun Fichte del yo; la distincion entre una cosa y otra, es una ilusion pura; un juego de relaciones con que el yo se concibe como no yo en cuanto se limita; pero tanto el yo como el no yo, son cosas absolutamente idénticas. «El yo y el no yo en cuanto son puestos idénticos y opuestos por la nocion de la limitacion recíproca, son algo en el yo (accidentes) como substancias divisibles, puestas por el yo, sujeto absoluto, ilimitable, al cual nada es idéntico y nada es opuesto.—Por lo cual todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo limitable ó determinable, ó alguna cosa que defina el yo, deben ser limitados ó definidos por alguna cosa mas elevada; pero todos los juicios cuyo sujeto lógico es el yo absolutamente ilimitable, no pueden ser determinados por nada mas elevado; porque el yo absoluto no es determinado por nada, ellos son fundados y definidos absolutamente por sí mismos» (1. p. §. 3). Hé aquí el último resultado del sistema de Fichte, el yo convertido en un ser absoluto que no es determinado por nada superior, en un sujeto ilimitado é ilimitable, en un ser infinito, en Dios.

De este sujeto absoluto dimana todo. «En cuanto el yo se pone como infinito, no se dirige mas que sobre el yo, y su actividad es el fundamento y forma de todo ser; el yo es pues infinito en cuanto su actividad vuelve sobre sí mismo, y bajo este aspecto su actividad es infinita, porque su producto es infinito (producto infinito, actividad infinita: actividad infinita, producto infinito); aquí hay un círculo mas nó vicioso; esto es un círculo del que la razon no puede salir, porque expresa lo que es *absolutamente cierto para sí mismo*; producto, actividad, agente son una sola y misma cosa; y no los distinguimos sino para expresarnos; esto es, únicamente la pura actividad del yo, únicamente el puro *yo que es infinito*; la actividad pura es la que no tiene ningun objeto, que vuelve constantemente sobre ella misma.

«En cuanto el yo se pone límites, y se pone en estos límites, su facultad de poner no se dirige inmediatamente sobre sí mismo; se dirige sobre un no yo que debe serle opuesto....

¿Cómo resumiremos esta doctrina? con las mismas palabras de Fichte. «En cuanto el yo es absoluto, es infinito é ilimitado, él *pone todo lo que existe, y lo que él no pone no existe para él, y* fuera *de él no hay nada*. Todo lo que él pone lo pone como el yo; y él pone el yo como todo lo que él pone; por consiguiente el yo bajo este aspecto abraza en sí toda realidad, es decir una realidad infinita é ilimitada. En cuanto el yo se opone un no yo, pone necesariamente límites, y se pone á sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo la totalidad de lo que es puesto en general» (3. p. Principios del conocimiento práctico § 5, II, p. 199).

[143.] Así destruye Fichte en pocas palabras la realidad del mundo externo, convirtiéndole en una modificacion ó desarrollo de la actividad del yo; ¿será necesario detenerse mas en impugnar una doctrina tan monstruosa, y que se establece sin ninguna prueba? Creo que nó: mayormente, cuando tenga asentada sobre principios sólidos la demostracion de la existencia de un mundo externo, y lleno explicados el orígen y carácter de los hechos de conciencia, sin necesidad de recurrir á tan absurdas extravagancias (Lib.^s II, III y IV).

CAPÍTULO XIX.

RELACIONES DEL SISTEMA DE FICHTE CON LAS DOCTRINAS DE KANT.

[144.] Ya llevo explicado (Lib. III, cap. XVII) como el sistema de Kant conduce al de Fichte; cuando se asienta un principio peligroso nunca falta un autor bastante atrevido para sacar las consecuencias, sean cuales fueren. El autor de la *Doctrina de la ciencia* extraviado por las doctrinas de Kant establece un panteismo el mas extravagante que hasta ahora se ha excogitado. Al concluir su obra dice que ha conducido al lector al punto donde Kant le toma; mas bien hubiera podido decir que toma al lector donde Kant le deja. El autor de la Crítica de la razon pura, convirtiendo el espacio en un hecho puramente subjetivo, destruye la realidad de la extension, y abre la puerta á los que quieren hacer surgir del yo la naturaleza toda; y haciendo del tiempo una simple forma del sentido interno, induce á considerar la sucesion de los fenómenos en el tiempo, como meras modificaciones del *yo* á cuya forma se refieren.

[145.] Pero, ¿es por ventura necesario el andar en busca de deducciones, cuando el mismo filósofo en medio de su obscuridad y de su lenguaje enigmático, no deja de consignar de la manera mas terminante esta monstruosa doctrina? Oigámosle como habla en su Lógica trascendental, seccion tercera, donde se propone explicar la relacion del entendimiento á los objetos en general, y á la posibilidad de conocerlos *à priori*. «El órden y la regularidad en los fenómenos, eso que nosotros llamamos naturaleza, *es pues nuestra propia obra*: nosotros no la encontraríamos allí, si nosotros no la hubiésemos puesto por la naturaleza de nuestro espíritu; porque esta unidad natural, debe ser una unidad necesaria, es decir una cierta unidad *à priori* del enlace de los fenómenos; ¿pero cómo podríamos nosotros producir una unidad sintética *à priori*, si no hubiese en los manantiales primitivos de nuestro espíritu razones subjetivas de semejante unidad *à priori*, y si estas condiciones subjetivas no fuesen al mismo tiempo *valederas objetivamente*, ya que ellas son los fundamentos de la posibilidad

de conocer en general un objeto en la experiencia?» ¿Quién no ve bosquejado en estas palabras el sistema de Fichte que hace nacer del yo el *no yo*, es decir el mundo, y que no da mas valor á la naturaleza que el que puede recibir del mismo yo?

[146.] Todavía está mas expreso el autor de la Crítica de la razon pura; hé aquí cómo explica la naturaleza y las atribuciones del entendimiento. «Hemos definido mas arriba el entendimiento de diferentes maneras, le hemos llamado una espontaneidad del conocimiento (por oposicion á la receptividad de la sensibilidad) una facultad de pensar, ó bien una facultad de los conceptos ó de los juicios; definiciones todas que bien explicadas, no son mas que una sola. Ahora podemos caracterizarle como la *facultad de las reglas*. Este signo es mas fecundo, y se acerca mas á la esencia de la cosa: la sensibilidad nos da formas (de la intuicion) y el entendimiento reglas. Este se aplica siempre á observar los fenómenos para hallar en ellos alguna regla. Las reglas si son objetivas (si por consiguiente se ligan necesariamente al conocimiento del objeto) se llaman leyes. Aunque nosotros conozcamos muchas leyes por experiencia, estas leyes sin embargo no son mas que determinaciones particulares de otras leyes superiores, entre las cuales las mas elevadas (á las que todas las demás están sometidas) *proceden à priori del entendimiento mismo*, y no son tomadas de la experiencia, antes al contrario dan á los fenómenos su legitimidad, y deben por esta misma razon hacer posible la experiencia. El entendimiento pues, no es simplemente una facultad de hacerse reglas, comparando fenómenos; es *hasta la legislacion para la naturaleza; es decir que sin el entendimiento, no habria naturaleza* ó unidad sintética de la diversidad de los fenómenos, segun ciertas reglas. Porque los fenómenos como tales, no pueden existir fuera de nosotros; por el contrario solo existen en nuestra sensibilidad; pero esta como objeto del conocimiento en una experiencia, con todo lo que ella puede contener, no es posible sino en la unidad de la apercepcion. La unidad de la apercepcion es el fundamento trascendental de la legitimidad necesaria de todos los fenómenos en una experiencia; esta misma unidad de la apercepcion con relacion á la diversidad de las representaciones (para determinarla partiendo de una sola) es la regla; y la facultad de estas reglas es el entendimiento. Todos los fenómenos pues como experiencias posibles, están *à priori* en el entendimiento; y de él sacan su posibilidad formal, del mismo modo que están á título de puras

intuiciones en la sensibilidad; y no son posibles sino por ella con relacion á la forma.»

En la *Idea sumaria de la legitimidad y de la única posibilidad de la deduccion de los conceptos intelectuales puros*, pretende Kant no solo que los objetos de nuestro conocimiento no son cosas en sí, sino que es imposible que lo sean, so pena de que no podamos tener conceptos *à priori*. Y añade que la representacion misma de todos estos fenómenos, por consiguiente todos los objetos de que podemos ocuparnos, están todos en el yo, es decir son determinaciones de *mi yo idéntico*, lo cual expresa la necesidad de una unidad universal de estas determinaciones en una sola y misma apercepcion.

[147.] De los pasajes anteriores se infiere con toda claridad que el sistema de Fichte, ó sea el panteismo idealista que lo reduce todo á modificaciones del yo, se halla de acuerdo con los principios establecidos en la Crítica de la razon pura, y aun se le encuentra expresamente consignado, por mas que no forme el objeto principal de la obra. En obsequio de la imparcialidad, no puedo menos de recordar lo que llevo dicho en la nota tercera al libro tercero, sobre las explicaciones con que el filósofo aleman procura rechazar estas consecuencias. Allí puede ver el lector las mismas palabras de Kant; y dejo á su buen juicio el fallar sobre la solidez de la defensa.

[148.] Como quiera, mi opinion sobre el enlace del moderno panteismo con la Crítica de la razon pura, está confirmado por los mismos alemanes: «de allí, de aquellas profundidades, dice Mr. de Rosenkranz hablando de la Crítica de la razon pura, los resultados de la estética y de la lógica trascendental reciben para los grandes problemas de la teología, de la cosmología, de la moral, de la psicología, una importancia nueva, y que no sospechan siquiera los sentidos groseros de la mayor parte de sus aficionados. Ellos no conocen nada del encadenamiento que une la *Teoría de la ciencia de Fichte*, el Sistema del idealismo trascendental de Schelling, la Fenomenología y la Lógica de Hegel, la Metafísica de Herbart, con la Crítica de Kant.... «Puede decirse en particular que los ingleses y los franceses no entenderán nada el desarrollo de la filosofía alemana despues de Kant, hasta que habrán penetrado la Crítica de la razon pura, porque *nosotros los alemanes dirigimos siempre allí nuestras miradas*.... »Así como para orientarse en el laberinto de las calles de una gran ciudad, sirven

las casas, los palacios, los templos, pero mas aun las torres que lo dominan todo; así en la filosofía contemporánea, en el enredo de sus querellas, no se puede dar un solo paso seguro, si no se tiene fija la vista sobre la Crítica de Kant. *Fichte*, *Schelling*, Hegel y Herbart, hicieron de esta obra su gran centro de operaciones tanto para el ataque como para la defensa» (Prefacio á la edicion de Leipzig de 1838).

[149.] No quiero decir con esto que los filósofos alemanes posteriores á Kant no hayan añadido algo á la Crítica de la razon pura; ya tengo observado (Lib. I, cap. VII) que la mayor obscuridad que se encuentra en las obras de Fichte depende de que fué mas allá que Kant prescindiendo de toda objetividad así externa como interna, y colocándose en no sé qué acto primitivo puro, de donde quiere que salga todo; á diferencia del autor de la Crítica de la razon pura, cuyos trabajos no anonadaban tan absolutamente la objetividad del mando interior; por cuyo motivo sus observaciones son menos incomprensibles, y aun ofrecen acá y acullá algunos puntos luminosos; solo me he propuesto manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant, para prevenir á los incautos que juzgándole de oidas, se inclinan á considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando en realidad es el fundador de las escuelas mas disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun seria uno de los escritores mas peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de sus conceptos aumentada todavía con la obscuridad de la expresion, no hiciese insoportable su lectura á la inmensa mayoría, aun de los versados en los estudios filosóficos.

CAPÍTULO XX.

CONTRADICCION DEL PANTEISMO CON LOS HECHOS PRIMORDIALES DEL ESPÍRITU HUMANO.

[150.] No sé cómo puede inclinarse al panteismo ningun filósofo que haya meditado sobre el espíritu humano. Cuanto mas se profundiza en ese *yo*, de donde se quiere sacar tan absurdo sistema, tanto mas se descubre la contradiccion en que se halla el panteismo, con respecto á las ideas, y á los hechos mas primordiales de nuestro espíritu. Voy á desenvolver esta observacion en una reseña, que podrá ser muy breve, á causa de versar sobre puntos examinados ya largamente en sus lugares respectivos.

[151.] Ya hemos visto (Lib. VI. Cap. V), que la idea de número se encuentra en todos los entendimientos; y la experiencia nos enseña que la empleamos, explícita ó implícitamente en casi todas nuestras palabras. Apenas hablamos sin usar del plural; y este no significa nada si no presupone la idea del número. El panteismo reduce todo lo existente á la unidad absoluta; la multiplicidad, ó no existe realmente, ó se limita á fenómenos que á juicio de algunos partidarios de dicho sistema no contienen realidad de ninguna especie, y que en opinion de todos los panteistas, no pueden contener ninguna realidad substancial. Segun ellos pues la idea de número, ó carece de toda correspondencia en la realidad, ó se refiere tan solo á modos de ser, á varias manifestaciones del mismo ser, y por tanto no se extiende á los seres mismos, pues que en dicho sistema no hay mas que un ser solo. Si esto es así ¿cómo es que la idea de número existe en nuestro entendimiento? ¿cómo es que concebimos no solo muchos modos de ser, sino muchos seres? En el sistema de los panteistas no solo no hay multiplicidad de seres, sino que es imposible que la haya; ¿por qué pues habrá en nuestro entendimiento este vicio radical que nos induce por necesidad á concebir posible la multiplicidad de *cosas*, cuando esta multiplicidad es absurda? ¿por qué este defecto ideal se hallará confirmado por la experiencia, la cual tambien por necesidad nos induce á creer que hay muchas *cosas* distintas?

[152.] En el sistema panteista nuestro entendimiento no será mas que una modificacion, una manifestacion de la substancia única; así será inexplicable ese desacuerdo entre el fenómeno y la realidad; ese error necesario á que un fenómeno de la substancia, nos induce con respecto á la misma substancia. Siendo nosotros una pura manifestacion de la unidad, ¿por qué hallamos en nosotros como un hecho primitivo, la idea de la multiplicidad? ¿por qué esa contradiccion continua entre el ser y sus apariencias? Si todos somos una misma unidad, ¿de dónde nos viene la idea del número? Si los fenómenos de la experiencia no son mas que evoluciones por decirlo así de esta misma unidad, ¿por qué nos sentimos irresistiblemente inclinados á poner multiplicidad en los fenómenos y á multiplicar las *cosas* en que suceden?

[153.] La idea de distincion, opuesta á la de identidad, es tambien fundamental en nuestro espíritu (Lib. V, Cap.s IX y X); sin embargo el panteismo no le otorga ninguna correspondencia en la realidad. Si no hay mas que un ser, si todo es idéntico, no hay nada distinto; la idea de distincion es una pura quimera. En el sistema panteista, la distincion no solo no existe, sino que es imposible; luego la idea de distincion es absurda; luego uno de los hechos primitivos de nuestro espíritu es una contradiccion.

[154.] Los juicios negativos forman una buena parte del caudal de nuestro entendimiento; Lib. V. Cap. IX): el panteismo los destruye. En este sistema nunca puede ser verdadera la proposicion: A no es B; porque si todo es idéntico, no se podrá negar una cosa de otra, no habrá cosas distintas, no habrá *una* y *otra*; todo será uno; el juicio negativo deberá limitarse á lo siguiente; en realidad A es lo mismo que B; solo hay la apariencia de la distincion; B es el mismo A, que es ó se *presenta* de diferente modo.

[155.] La idea de relacion es tambien absurda en el sistema panteista: no hay *relacion* sin extremo de *referencia*, y no hay referencia sin distincion. Segun los panteistas, el sujeto referido y el extremo de la referencia, son absolutamente idénticos; no hay pues relaciones verdaderas sino aparentes; y así nos encontramos con otro hecho primitivo de nuestro entendimiento radicalmente absurdo, porque está en contradiccion con la realidad y hasta con la posibilidad.

[156.] El sosten de todos nuestros conocimientos, el principio de contradiccion: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, carece de sentido, no tiene ninguna aplicacion real ni posible, si se admite la doctrina panteista. Cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, entendemos que hay posibilidad de un *no ser*; por manera que en nuestro entendimiento la idea de ser no es exclusiva de la del no ser, sino con respecto á una misma cosa y á un mismo tiempo. Si no hay mas que un ser solo, y es imposible todo ser que no sea el mismo, resulta que la idea de no ser es absolutamente contradictoria, y que todas las proposiciones en que se la expresa son absurdas. En tal caso no hay ni puede haber mas que un ser que lo es todo; á él no se le puede aplicar nunca la negacion de ser; esta negacion pues será absolutamente absurda, y por consiguiente hallamos en nuestro entendimiento otra idea absolutamente contradictoria.

[157.] La idea de contingencia es tambien contradictoria admitido el panteismo: todo lo que puede ser es; y todo lo que no existe es imposible; luego cuando nosotros distinguimos la contingencia de la necesidad, estamos en contradiccion con la realidad y la posibilidad. Hénos aquí pues con otra ilusion primordial de nuestro espíritu; la cual nos ofrece como posible y aun existente, lo que en sí mismo es absurdo.

[158.] Las ideas de finito é infinito tampoco pueden coexistir en el sistema panteista. Una de ellas es contradictoria; si el ser único es infinito, no hay ni puede haber nada finito, luego la oposicion entre lo finito y lo infinito es una quimera de nuestro espíritu á la que nada corresponde en la realidad. No habrá mas que una sola cosa; esta será ó finita ó infinita; en ambos casos uno de los extremos desaparece, una de las ideas es contradictoria, pues que está en oposicion con una necesidad absoluta.

[159.] El sistema de la unidad absoluta destruye la idea del órden: en esta idea se encierra la disposicion de cosas distintas, distribuidas de la manera conveniente para conspirar á un fin. En faltando la distincion no hay órden, y la distincion es imposible, si hay unidad absoluta. Ello es sin embargo que una de las ideas fundamentales de nuestro espíritu es la del órden; la unidad literaria, la artística y en general la de toda belleza sensible, es unidad de órden; sustituid á esta la unidad absoluta y se anonadan todas las bellezas de la imaginacion; el arte es absorbido por el caos.

[160.] Excusado es añadir que el panteismo mata la libertad de albedrío: esa libertad de que tenemos conciencia tan clara, tan viva, y que acompaña todos los momentos de nuestra existencia. En este monstruoso sistema, la unidad absoluta es inseparable de la necesidad absoluta; lo existente y lo posible se confunden; nada de lo que es, puede dejar de ser; nada de lo que no es, puede ser. La acción nacerá de la substancia única en un desarrollo espontáneo; entendiéndose por espontaneidad, la ausencia de una causa externa; pero esta accion no podrá menos de haber existido, será por decirlo así una irradiacion de la substancia única, á la manera que la luz brota de los cuerpos luminosos. Sin libertad de albedrío el mérito es un absurdo; un ser que obra por necesidad absoluta, no puede tener mérito ni demérito. Entonces son inútiles las leyes, los premios y castigos; y la historia de los individuos como de la humanidad entera, se reduce á la historia de las fases de la substancia única, que se va desenvolviendo eternamente con sujecion á condiciones absolutamente necesarias, que no tienen mas fundamento que ella misma.

[161.] El panteismo no solo mata la libertad de albedrío, sino que hace incomprensibles todas las afecciones que se refieren á *otro*. Si no hay mas que un ser, ¿qué significan los sentimientos de amor, de respeto, de gratitud, y en general, todos cuantos suponen una persona distinta del *yo* que los experimenta? Estas afecciones, por mas que supongan término distinto, no lo tendrán; y aunque parezcan proceder de principios diferentes, nacerán de uno solo. El hombre que ama á un hombre, y aborrece á otro, será el mismo *yo* que se ama y se aborrece á sí mismo; las apariencias indicarán diversidad, y oposicion; pero en el fondo no habrá mas que unidad, identidad. ¿Quien es capaz de devorar semejantes absurdos?

[162.] Así el panteismo despues de haber destruido al hombre intelectual, aniquila al hombre moral; despues de haber declarado contradictorias las ideas mas fundamentales de nuestro espíritu, nos arrebata el hecho mas precioso de nuestra conciencia: la libertad de albedrío; hasta destruye los sentimientos del corazon; negando nuestra individualidad nos arroja á todos en el hondo abismo de la substancia única, del ser absoluto, confundiéndonos, identificándonos con él disolviendo así nuestra existencia propia como se disipan las moléculas de un grano de polvo en la inmensidad del espacio.

CAPÍTULO XXI.

RÁPIDA OJEADA SOBRE LOS PRINCIPALES ARGUMENTOS DE LOS PANTEISTAS.

[163.] Los argumentos principales en que se apoya el panteismo, se fundan en la unidad de la ciencia, la universalidad de la idea del ser, lo absoluto y exclusivo de la de substancia, lo absoluto y exclusivo de la nocion de lo infinito.

[164.] La ciencia debe ser una, dicen los panteistas, y no puede serlo completamente, si no hay unidad de ser. La ciencia debe ser cierta; y no puede haber certeza absoluta, si no hay identidad del ser que conoce con la cosa conocida.

La solucion de estas dificultades consiste en negar las proposiciones gratuitas en que estriban.

No es exacto que la ciencia humana deba ser una, ni es verdad que para la unidad de la ciencia se necesite la unidad del ser. Ambas proposiciones deben probarlas los panteistas: para triunfar en la discusion no basta afirmar; lejos de que ninguna esté debidamente probada, la razon y la experiencia enseñan todo lo contrario. No es necesario repetir aquí lo que llevo expuesto largamente al tratar de la posibilidad y existencia de la ciencia trascendental, así en el órden intelectual absoluto como en el humano. (Lib. I, Cap.s IV, V, VI, VII).

La segunda proposicion que exige la identidad del sujeto que conoce con el objeto conocido, tampoco necesito combatirla aquí. En el lugar correspondiente he manifestado que el sistema de la identidad universal no sirve para explicar el problema de la representacion, y he probado con razones incontestables, que á mas de las representaciones de identidad, hay las de causalidad é idealidad (Lib. I, desde el Cap. VIII, hasta el XV). El valor objetivo de las ideas en cuanto distintas de los objetos, tambien lo

tengo demostrado fundándome en la unidad de conciencia (Lib. I, Cap. XXV).

Las doctrinas de Kant que conducen á convertir el mundo externo en un hecho puramente subjetivo, y que por tanto dan orígen al idealismo trascendental de Fichte, están refutadas en el libro II donde se demuestra la objetividad de las sensaciones; en el III donde se manifiesta la realidad de la extension, y en el VII donde se prueba que el tiempo no es una pura forma del sentido interno.

[165.] El argumento fundado en la idea de la universalidad del ente, esto es, en que no puede haber mas que un ser porque la idea de ser es absoluta y lo abraza todo, es un sofisma en que se hace tránsito del órden ideal al real convirtiéndose en un ser absoluto una idea abstracta é indeterminada. Para formar concepto cabal de dicha idea y de sus relaciones con la realidad, véase lo que se dijo en el libro V al tratar de la idea del ente.

[166.] Spinosa, Fichte, Cousin, Krause, y cuantos han enseñado el panteismo, bajo una ú otra forma, todos parten de una errada definicion de la substancia. Nunca se puede encarecer demasiado la necesidad de adquirir ideas claras y distintas sobre esta definicion; porque es indudable, que aquí se encuentra el orígen del error de los panteistas y el secreto para no dejarles adelantar un solo paso. Cuando se profundizan bien los principios, se sorprende uno al contemplar en su desnudez la insubsistencia de sistemas que tanto ruido meten en las escuelas filosóficas. No se pierdan nunca de vista las doctrinas resumidas en el capítulo XIV.

[167.] Con la importancia y trascendencia de la definicion de la substancia, compite la de la nocion de lo infinito. Es increible lo que se abusa de esta palabra, sin cuidarse de explicar ni sus diferentes sentidos, ni su orígen, ni la legitimidad de sus aplicaciones. Todos cuantos argumentos pretenden fundar los panteistas en la idea de lo infinito, se desvanecen como el humo, si se comprenden á fondo, el carácter, orígen y aplicaciones de dicha idea (Véase todo el libro XIII).

[168.] Terminaré con una observacion. Estoy profundamente convencido, de que los sistemas mas funestos en filosofía, nacen en buena parte de la confusion de las ideas; de la superficialidad con que se examinan los puntos mas fundamentales de la ontología, ideología y psicología. Mi idea

dominante en la presente obra, es prevenir este daño; por cuya razon, me extiendo tanto en la parte de *filosofía fundamental*, prescindiendo en cuanto me es posible, de las cuestiones secundarias. Estas se resuelven por sí mismas y bien, cuando se tiene un conocimiento claro y exacto de las ideas fundamentales de la ciencia humana (II).

LIBRO DÉCIMO.

NECESIDAD Y CAUSALIDAD.

CAPÍTULO I.

NECESIDAD.

[1.] Los seres se dividen en dos clases: necesarios y contingentes: el necesario es el que no puede menos de ser, el contingente es el que puede ser y dejar de ser. En estas definiciones está dicho todo; pero su laconismo no permite que se entienda fácilmente todo lo que se expresa en ellas. La necesidad y la contingencia se refieren á diferentes aspectos, los que pueden dar lugar á consideraciones muy diversas. Esto exige que analicemos con detencion las ideas expresadas.

[2.] ¿Qué se entiende por necesidad? En general se llama necesario lo que no puede menos de ser; pero la expresion *no puede*, se toma en diferentes sentidos: moral, como cuando se dice: no puedo menos de cumplir este deber; físico, como en esta proposicion: un paralítico no puede moverse; metafísico, como en esta otra: el triángulo no puede ser un cuadrilátero. En el primer ejemplo, el obstáculo se funda en la ley; en el segundo, nace de la naturaleza; en el tercero, surge de la misma esencia de las cosas. En todos los supuestos, la necesidad envuelve la imposibilidad de lo contrario, y segun es la imposibilidad resulta la necesidad.

[3.] De esto se sigue que las ideas de necesidad é imposibilidad son correlativas; y que lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es metafísicamente imposible. La imposibilidad consiste en la exclusion de una cosa por otra: así «un triángulo circular es imposible» significa lo mismo que «la naturaleza del triángulo excluye la del círculo.» En toda imposibilidad pues, hay un extremo negado; como en toda necesidad hay un extremo afirmado; lo metafísicamente necesario es aquello cuyo opuesto es contradictorio; la existencia de lo absurdo es imposible, la no existencia de lo necesario es absurda. Es contradictorio que un triángulo tenga cuatro lados; y es absurdo que un triángulo no tenga tres ángulos.

[4.] En el órden puramente ideal, vemos muchas necesidades sin ninguna relación á la existencia: tales son por ejemplo, todas las verdades

geométricas. Aun en el órden real, concebimos muchas necesidades hipotéticas en los seres contingentes; tales son las que resultan cuando les aplicamos principios absolutos en alguna hipótesis suministrada por la experiencia. El principio de contradiccion sirve en infinitos casos, para fundar una cierta necesidad, aun en los seres contingentes. No hay necesidad absoluta de que existan seres extensos; pero en el supuesto de que existan, es necesario que tengan las propiedades consiguientes á la extension.

[5.] En ninguno de los seres finitos puede hallarse una necesidad absoluta: la única que les conviene es la hipotética. La relacion de sus atributos esenciales es necesaria; pero como su esencia no existe por necesidad, todo lo que en ella se encuentra de necesario, lo es solo hipotéticamente, es decir, en el supuesto de que existan.

[6.] Debemos pues distinguir dos necesidades: una absoluta, otra hipotética. Esta se refiere á las esencias de las cosas, prescindiendo de su existencia, aunque implicándola como una condicion, y suponiendo otra necesaria, como un fundamento de posibilidad (Lib. IV, Cap.s XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII), aquella se refiere á la existencia misma de la cosa. Lo necesario absolutamente es aquello cuya existencia es absolutamente necesaria.

[7.] En la esencia del ser necesario ha de estar la existencia: su idea debe envolver la del existir, no solo lógico y concebido, sino tambien realizado.

[8.] Podemos concebir la existencia del ser necesario distinto de su esencia; pero la razon de esto se halla en la imperfeccion de la idea; en que esta para nosotros, no es intuitiva sino discursiva; y por consiguiente podemos distinguir entre el órden lógico y el real.

Aquí se encuentra el defecto del raciocinio de Descartes cuando pretende demostrar la existencia de Dios fundándose en que el predicado, existencia, está incluido en la idea de un ser necesario é infinito. La idea de ser necesario envuelve la existencia, mas nó real, sino lógica ó concebida; pues que teniendo la idea del ser necesario, nos resta todavía la dificultad de si le corresponde algun objeto; el predicado conviene al sujeto en el modo que se pone el mismo sujeto; y como este no es puesto sino en un órden puramente ideal, el predicado es tambien puramente ideal.

[9.] Con sola la idea del ser necesario no se puede demostrar su realidad; pero esta es demostrable hasta la última evidencia, introduciendo en el raciocinio otros elementos que la experiencia nos proporciona.

Existe algo; cuando menos nosotros, cuando menos esta percepcion que en este acto sentimos, cuando menos la apariencia de esta percepcion. Prescindo ahora de todas las cuestiones que se agitan entre los dogmáticos y los escépticos; solo pongo un dato que nadie me puede negar, siquiera se lleve el escepticismo hasta la última exageración. Cuando digo que existe algo, solo entiendo afirmar que no todo es puro nada.

Si existe algo, ha existido siempre algo, y no es designable un momento en el cual se hubiese podido decir con verdad: no hay nada. Si hubiese un momento designable de un nada universal, ahora no existiria nada, jamás hubiera podido haber nada. Finjamos la nada universal y absoluta, pregunto: ¿de la nada puede salir algo? es evidente que nó: luego en el supuesto de la nada universal la realidad es absurda.

[10.] Luego ha existido siempre algo, sin causa, sin condicion de la cual dependiese; luego hay un ser necesario. La existencia de este es puesta siempre, sin relacion á ninguna hipótesis: luego su *no ser* es siempre excluido bajo todas las condiciones; luego su no existencia es contradictoria; luego existe un *ser* absolutamente necesario, esto es, un ser cuyo *no ser* implica contradiccion.

[11.] Resumiendo la doctrina que precede podemos decir:

1.° Tenemos la idea de un ser necesario.

2.° De su idea sola no sacamos su existencia.

3.° Para demostrar la existencia de un ser necesario nos basta saber que existe algo.

4.° El conocimiento de que existe algo, lo tenemos por experiencia; la cual nos presenta, cuando nó otra cosa, la existencia de nuestro propio pensamiento.

CAPÍTULO II.

LO INCONDICIONAL.

[12.] En las escuelas modernas se emplean frecuentemente las palabras, de condicional é incondicional: como las ideas que con estos nombres se expresan, tienen mucha analogía con las explicadas en el capítulo anterior, las expondré con brevedad aquí.

[13.] Lo condicional es lo que depende de una condicion; esto es, aquello que se pone, *si* se pone otra cosa, que se apellida condicion. Si el sol está en el horizonte, hay luz: la luz es lo condicional; el sol su condicion. Lo incondicional es lo que no supone condicion; como lo expresa el mismo nombre.

[14.] El universo es un conjunto de seres condicionales: así lo manifiesta la experiencia, tanto exterior como interior: ¿existe algo incondicional? Sí.

[15.] Representando el universo por una serie A, B, C, D, E, F, . . . etc. tendremos, que la condicion de F estará en E; la de E en D; la de D en C; y así sucesivamente: si no hay algo incondicional, este retroceso se extenderá hasta lo infinito; resultará pues una serie infinita de términos condicionales.

Para llegar á un término cualquiera, por ejemplo, B, habrá sido necesario pasar por las infinitas condiciones que le preceden: la serie infinita habrá sido agotada; esto es contradictoria. Y como lo que se dice de B, puede decirse de A, y de cualquiera de los términos, anteriores ó posteriores, resulta que todos son imposibles: luego la serie es absurda.

[16.] En la serie supuesta, todo es condicional; no hay nada incondicional; y sin embargo la existencia de su totalidad sucesiva, es necesaria. Luego la serie en sí misma, es incondicional; luego un conjunto de términos condicionales es incondicional, á pesar de que se supone imposible señalar nada, fuera de la serie, que sea incondicional. ¿Quién puede devorar semejante absurdo?

[17.] Formulemos con mas precision el argumento. Tomando en la serie tres términos cualesquiera: A. . . F. . . N; se pueden formar las siguientes proposiciones.

Si A existe, existirán, F y N.

Si N existe, existieron, F y A.

Si F existe, existió A, y existirá N.

Dificultades. 1.ª ¿De dónde procede el enlace de unas condiciones con otras?

2.ª ¿Por qué se ha debido poner ninguna de ellas?

[18.] Admitiendo un ser necesario, incondicional, donde se halla la condicion de cuanto existe; todo queda explicado. A la primera dificultad se responde, que el enlace de las condiciones *condicionales*, depende de la condicion *incondicional*. A la segunda se contesta, que la condicion primitiva no ha menester de otra condicion, supuesto que es un ser necesario. El preguntar *por qué* se ha debido poner, es caer en contradiccion; por lo mismo que es incondicional, no tiene *porque*, la razon de su existencia está en ella misma.

[19.] Pero si no admitimos nada necesario, nada incondicional; son inexplicables, tanto la existencia de los términos, como su enlace. Existirán infinitos términos, necesariamente enlazados, sin razon suficiente externa ni interna. No habrá mas razon para existir el universo, que para no existir: ser y nada serán indiferentes: y no se concibe, por qué ha debido prevalecer la existencia. Para la nada, es evidente que no se necesita nada; ¿por qué pues no hay una nada absoluta y eterna?

[20.] Cuanto mas se pondere la necesidad del enlace de unas condiciones con otras, tanto mas se fortalece la dificultad propuesta: porque si se dice que una condicion no puede existir sin la otra; con mayor razon preguntaremos por qué no se necesita una condicion primitiva para el conjunto de las condiciones, ó sea la totalidad de la serie.

[21.] Luego lo condicional supone lo incondicional; luego siéndonos dado lo primero, podemos inferir lo segundo. Es así que lo condicional nos es

dado, tanto en el mundo externo como en el interno, luego existe un ser incondicional, de cuya existencia no hay la razon en ninguna parte fuera de él mismo.

CAPÍTULO III.

INMUTABILIDAD DEL SER NECESARIO É INCONDICIONAL.

[22.] Lo absolutamente necesario é incondicional es inmutable. Porque su existencia *es*, ó hablando el lenguaje moderno, *es puesta* absolutamente, sin ninguna condicion, por necesidad intrínseca; y con esta existencia se halla tambien puesto su *estado*. Prescindimos ahora de la naturaleza de dicho estado; y de si es tal ó cual perfeccion, en este ó aquel grado, finito ó infinito. Siendo puesta incondicionalmente su existencia, es puesto incondicionalmente su estado; luego así como su *no existencia* es contradictoria (Cap. I) tambien es contradictorio su *no estado*. La mudanza no es otra cosa que el tránsito de un estado á otro estado, que implica el *no estado* del primero; luego la mudanza en lo necesario es contradictoria.

[23.] Aclaremos y precisemos mas estas ideas. Llamemos E al ser necesario é incondicional. Como E es puesto absolutamente sin ninguna condicion, por necesidad intrínseca, el *no* E, será contradictorio. El ser E, no es abstracto sino real; y por consiguiente tiene tales ó cuales perfecciones, como inteligencia, voluntad, actividad, ú otras cualesquiera; y estas perfecciones las tiene en un cierto grado, prescindiendo ahora de que sea grande ó pequeño, finito ó infinito. Con la existencia absoluta E, se hallará puesto un estado de perfeccion, que llamaremos N. ¿Qué es lo que ha determinado el estado N? Por el supuesto, no puede haberlo determinado nada; pues el estado es incondicional. Luego si hay absoluta y necesariamente el estado N, será contradictorio el *no* N. Luego la mudanza con que E deberia pasar de N á *no* N, es contradictoria.

[24.] Pero admitamos por un momento la mudanza en el ser necesario, y salida de su propio seno. Como la razon de la mudanza será necesaria y eterna, deberemos admitir una serie infinita de evoluciones; hénos aquí pues cayendo de nuevo en la imposibilidad de conciliar la infinidad de la serie, con la existencia de un término cualquiera (Cap. II).

[25.] Resulta demostrado que el ser necesario é incondicional, no puede sufrir ninguna mudanza que le haga perder su estado primitivo.

El ser necesario no puede perder nada; no puede pasar de N á *no* N; pero ¿quién sabe si seria posible que sin perder N, y sin pasar á *no* N, adquiriese algo que se reuniese con N, de un modo ú otro? Mas claro: dado N, es contradictorio el *no* N; pero dado N, ¿será contradictorio el N + P, expresando P una perfeccion cualquiera, ó un grado de la misma? Esto es imposible: porque P que viene de nuevo, deberá salir de N; luego en N, estaba todo lo que hay en P; luego no ha habido mudanza; luego el suponerla es contradictorio.

[26.] Se replicará que P estaba en N virtualmente; y que el nuevo estado solo añade una nueva forma. Pero ¿esta forma como tal encierra algo *nuevo* en realidad? Sí ó nó; si no encierra nada, no hay mudanza; si encierra, ó se hallaba en N ó nó; si se hallaba, no hay mudanza; si no se hallaba, ¿de dónde ha salido?

[27.] Para eludir esta demostracion se pueden fingir varios seres necesarios, influyendo los unos sobre los otros, y causándose recíprocamente las mudanzas: así parece explicarse de dónde salen los *nuevos* estados. Pero á mas de que estas ficciones son evidentemente cavilaciones infundadas y que están en contradiccion con los principios de la ontología, todavía se las puede desvanecer con una razon concluyente.

Sean A, B, C, D, los seres necesarios é incondicionales: cada cual es puesto absolutamente, y con un estado primitivo que llamaremos respectivamente a, b, c, d. Entonces resulta que tomando las cosas en su estado primitivo, el conjunto de las existencias se hallará con un conjunto de estados, necesarios é incondicionales, que podremos representar en esta fórmula: (A^a, B^b, C^c, D^d)(1). La expresion representa un estado primitivo, necesario, incondicional: ahora pregunto ¿de dónde salen las mudanzas? Todo es incondicional, ¿cómo se introduce lo condicional, lo mudable?

[28.] Si se finge que en los estados primitivos a, b, c, d, se podria tal vez implicar la accion recíproca y primitiva de A, B, C, D, entre sí; no se debilita por esto la fuerza de la dificultad. Porque las acciones respectivas, como primitivas y absolutas, producirán primitiva y absolutamente un resultado en sus términos respectivos. Este resultado será primitivamente

necesario, y estará contenido en la fórmula (1). Luego la fórmula no sufre ninguna variacion, con la suposicion nueva; luego no ha habido mudanza de ninguna clase.

[29.] Imaginando que la accion recíproca no supone un estado primitivo, sino que es una serie sucesiva de estados, caemos en la serie infinita, y por consiguiente en la imposibilidad de llegar á ningun término de ella, no suponiendo agotado lo infinito (Cap. II).

[30.] Además, siendo distintas las esencias de los seres necesarios é incondicionales A, B, C, D, ¿qué razon hay para fingirlos en relacion de actividad? ¿Cuál es el fundamento de esta relacion, si los cuatro son necesarios, incondicionales, y por tanto independientes los unos de los otros?

[31.] Pero dejemos semejantes absurdos, y prosigamos en el análisis de la idea de un ser necesario é incondicional. La inmutabilidad excluye la perfectibilidad, por manera que, ó es preciso suponer primitivamente en el ser necesario el colmo de la perfeccion, ó admitir que no le puede alcanzar nunca. La perfectibilidad es uno de los caractéres de lo contingente que mejora su modo de ser, por una serie de transformaciones; lo absolutamente necesario es lo que es, y no puede ser otro cosa.

[32.] Lo contingente debe dimanar de lo necesario; lo condicional de lo incondicional; luego todas las perfecciones sean del órden que fueren, se han de hallar en el ser necesario é incondicional: luego en él han de estar, cuando menos *virtualmente*, todas las perfecciones de la realidad que existe; y ha de tener *formalmente*, todas las que no implican imperfeccion (Lib. VIII, desde el Cap. XV hasta el fin).

[33.] La posibilidad de lo no existente, ha de tener un fundamento (Lib. IV, desde el Cap. XXIII hasta el XXVIII, y Lib. V, Caps. VII y VIII); las perfecciones posibles han de existir en un ser real, si la idea de ellas ha de ser posible; luego la escala infinita de las perfecciones, á mas de las existentes, que concebimos en el órden de la posibilidad pura, se hallan realizadas en el ser necesario é incondicional.

CAPÍTULO IV.

IDEAS DE CAUSA Y EFECTO.

[34.] Nosotros tenemos la idea de causa: así lo muestra el uso continuo que estamos haciendo de la misma. Esta idea no la poseen solos los filósofos, es patrimonio de la humanidad. Pero ¿qué entendemos por causa? Todo aquello que hace pasar algo del no ser al ser; así como efecto es todo aquello que pasa del no ser al ser. Prescindo ahora de si lo que pasa del no ser al ser, es substancia ó accidente, y del modo con que la causa influye en este tránsito: así se comprende en la definicion toda clase de causas y toda especie de causalidad.

[35.] En la idea de causa entra:

1.° La idea de ser.

2.° La relacion á lo que pasa del no ser al ser, como de condicion á condicional.

En la de efecto entran:

1.° La de ser.

2.° La del tránsito del no ser al ser.

3.° La relacion á la causa, como de lo condicional á la condicion.

[36.] Axioma I: La nada, no puede ser causa; ó en otros términos: toda causa es un ser, ó existe.

[37.] Digo que esto es un axioma; porque no se puede demostrar, por qué el predicado de existencia está contenido evidentemente en la idea de causa. Lo que es causa, es; si no es, no es causa. Afirmar la causa, y negar que sea, es afirmar y negar á un mismo tiempo. Luego la proposicion establecida es un axioma. Para convencernos de su verdad, nos basta atender á las ideas de causa y de ser, y vemos evidentemente la de ser contenida en la de causa.

La explicacion que he dado no debe ser mirada como una demostracion, sino como una aclaracion, para que se comparasen mejor las dos ideas. Quien las compare como es debido, no necesitará demostracion, lo verá por intuicion; lo que constituye el carácter del axioma.

[38.] Axioma II: No hay efecto sin causa.

[39.] Para comprender el sentido de este axioma conviene advertir que aquí la palabra *efecto*, significa únicamente lo que pasa del no ser al ser, prescindiendo de que sea causado ó nó; pues si por efecto se entendiese aquí una cosa causada, el axioma seria una proposicion idéntica é inútil. Así sustituyendo en vez de efecto su significado, diria: «No hay cosa causada sin ser causada:» lo que es mucha verdad, pero de nada sirve. El sentido pues, es el siguiente: «Todo lo que pasa del no ser al ser, necesita algo distinto de sí, que produzca este tránsito.»

[40.] Digo que esta proposicion es un axioma, y bastará para convencernos de ello el fijar la atencion sobre las ideas que en la misma se contienen. Consideremos una cosa que es, y trasladémonos al tiempo en que no fué. Prescindamos de todo lo que no sea ella misma, no supongamos ningun otro ser que la pueda haber producido, ó que tome parte en su produccion; yo afirmo que vemos evidentemente que el tránsito al ser, no se hará jamás. De la idea pura del no ser del objeto, no solo nos es imposible hacer salir el objeto, sino que vemos evidentemente que no saldrá jamás. No hay ser, no hay accion, no hay produccion de ninguna clase: hay la pura nada; ¿de dónde saldrá el ser? Intuitivamente se nos presenta pues la verdad de la proposicion: en la pura idea del no ser por sí sola, no solo no vemos la posible aparicion del ser, sino que vemos la imposibilidad de la aparicion. Son ideas que se excluyen: el no ser no es posible, sino con la exclusion del ser, y viceversa.

[41.] Si pensamos una accion productiva, ó la referimos á la cosa que del no ser ha de pasar al ser, ó á otra distinta de ella. Si lo primero, caemos en contradiccion; suponemos accion y no la suponemos, porque no hay accion en el puro nada. Suponemos que la cosa es causa antes de ser; y nos hallamos en contradiccion con el Axioma I (36). Si lo segundo, pensamos ya la causa: pues causa no es otra cosa que lo que produce el tránsito del no ser al ser.

[42.] El dicho comun «ex nihilo nihil fit,» es una verdad, si se la entiende en el sentido del Axioma 2.°

CAPÍTULO V.

ORÍGEN DE LA NOCION DE CAUSALIDAD.

[43.] ¿Hay en el mundo alguna causa, y algun efecto? Esto equivale á preguntar si en el mundo hay alguna mudanza. Toda mudanza envuelve un tránsito del no ser al ser. La mas ligera mudanza no es concebible sin este tránsito. Todo lo que se muda, es de *otra* manera despues de mudado que antes de mudarse; luego tiene este modo de ser que antes no tenia. Este modo, *antes* no existia, *ahora* existe: ha pasado pues del no ser al ser.

[44.] Aun cuando no estuviéramos en relacion con el mundo externo, y se limitara nuestro espíritu á los solos hechos internos, á la sola conciencia del yo y de sus modificaciones, sabríamos que hay tránsito del no ser al ser, por el testimonio de la sucesiva aparicion de nuevas percepciones, de nuevos afectos. Dentro de nosotros mismos experimentamos ese flujo y reflujo de modificaciones que pasan del no ser al ser, del ser al no ser.

[45.] Por lo dicho se ve que las ideas de causa y efecto suponen un órden de seres contingentes, real ó posible. Si no hubiese mas que seres necesarios é inmutables, no habria causas y efectos.

[46.] He dicho (Cap. IV) que en la idea de causa entran la de ser, y la de la relacion con el no ser que ha pasado ó pasa al ser. La idea de causa pues no es idea simple, es compuesta de las dos indicadas. Para constituirla no basta la de ser; pues podemos concebir ser, sin concebir causa. Lo que la idea de causa añade á la de ser, es algo distinto de la idea de ser, algo no incluido en ella; y se llama causalidad, fuerza, virtud productiva, actividad, ú otros nombres semejantes; todos expresan la relacion de un ser para realizar en otro el tránsito de un no ser al ser.

[47.] En la idea de causalidad se incluye otra idea simple, que si bien acompaña la idea de ser, no se confunde con ella. Si se la quiere apellidar una modificacion de la misma idea de ser, no me opondré á ello.

[48.] ¿De dónde nace la idea de causalidad? Parece que la sola intuicion de la idea del ser no basta á engendrarla. La idea de ser es simple, nada expresa sino ser; en ella pues no encontramos ninguna relacion con el tránsito del no ser al ser.

[49.] ¿Nace tal vez de la experiencia? Aquí es necesario distinguir entre la idea misma de la causalidad y el conocimiento de la existencia de la causa. La experiencia nos manifiesta la sucesion de los seres, es decir, su tránsito del no ser al ser y viceversa. Hemos notado que en la intuicion del no ser, con relacion al ser, vemos la imposibilidad de un tránsito, á no mediar un ser que lo ejecute; luego la certeza de la existencia de la causa nace de la experiencia combinada con la intuicion de las ideas de no ser y ser.

[50.] Si esta experiencia no existiese, no sabríamos si la causalidad es posible; porque en la idea del ser, tal como nosotros la tenemos, no vemos la de fuerza: podríamos concebir tal vez la fuerza, pero ignorando si le corresponde alguna realidad. Así tendríamos la *nocion* de la fuerza, mas nó la *noticia* de su existencia, ni aun la seguridad de su posibilidad.

[51.] Pero si bien se considera, esta falta de experiencia es un supuesto imposible; pues un ser inteligente limitado, por lo mismo que reune la inteligencia con la limitacion, siente la sucesion de sus percepciones, y por tanto experimenta en sí propio el tránsito de un no ser al ser. Y como por otra parte, siente tambien su fuerza de combinar las ideas, siente en sí mismo la existencia de la causalidad, de una fuerza productiva de sus reflexiones.

[52.] El ejercicio de nuestra voluntad, así con respecto á los actos internos como externos, nos da tambien conocimiento de la dependencia de unas cosas respecto de otras; así como las impresiones que recibimos sin nuestra voluntad y á pesar de ella, nos confirman en la misma conviccion. Sin esta experiencia, veríamos la sucesion de los fenómenos, mas no conoceríamos sus relaciones de causalidad; porque es claro que la inclinacion á señalar como causa de un fenómeno lo que ha sucedido antes que él, supone la idea de causa y el conocimiento de la dependencia de los fenómenos en la relacion de causas y efectos.

[53.] Dicen algunos que el hombre no tiene ninguna idea de la creacion; y con esto, sin advertirlo, vienen á suponer que tampoco la tenemos de

ninguna causa. Por creacion se entiende el tránsito de una substancia del no ser al ser, en virtud de la accion productiva de otra substancia. Yo sostengo que esto no es mas que la idea de causalidad en su grado superior, es decir, aplicada á la produccion de la substancia; es así que la idea de causa la tenemos, luego la idea de creacion no es una idea nueva, inconcebible, sino una perfeccion de una idea comun á toda la humanidad. Hemos visto que en la idea de causa entra el producir un tránsito del no ser al ser; á todos los seres activos se les atribuye esta virtud, pero con la diferencia que en tratándose de las causas finitas, solo se les concede una fuerza productiva de modificaciones, así como al ser infinito se le reconoce la fuerza productiva de las substancias.

[54.] Aquí parece verificarse lo mismo que en los demás ramos de los conocimientos filosóficos: la idea de la esencia pertenece á la razon, la noticia de la existencia depende de la experiencia. La primera es independiente de la segunda; y se puede discurrir sobre ella, con sola la condicion de la existencia, es decir, con un postulado (Lib. V, Cap.s VII y VIII). Este postulado, lo tenemos siempre, cuando nó en otra cosa, en los fenómenos de nuestra conciencia.

CAPÍTULO VI.

SE FORMULA Y DEMUESTRA EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD.

[55.] El principio de causalidad, ó sea esta proposicion: todo lo que comienza ha de tener una causa; ha sido puesto en duda en los últimos tiempos; por lo cual es necesario dejarle á cubierto de todo género de ataques. Creo posible conseguirlo, presentando la doctrina de los capítulos anteriores bajo un punto de vista luminoso, que destierre todas las dudas y acabe con todas las dificultades. Ruego al lector que me siga con atencion por algunos momentos en el raciocinio que voy á presentarle.

[56.] Tomemos un ser cualquiera que llamaremos A. Para que se le pueda aplicar el principio de causalidad, es preciso que haya comenzado á ser, y que antes no existiese; porque si no suponemos este comienzo, A debiera haber existido siempre.

Tenemos pues, que hay una duracion asignable en que no habia A; y en que habia *no* A. Y que así en el órden de la duracion ha habido una pequeña serie de dos términos:

no A, A.

Comenzar es pasar del primer término *no* A, al A. El principio de causalidad dice: que no es posible el tránsito del primer término al segundo, sin que intervenga un tercer término, B, que debe ser algo real.

[57.] ¿Qué representa el término *no* A, por sí solo? la pura negacion del A; el puro nada de A. En el concepto del *no* A, en vez de encontrar el A, vemos su término contradictorio; por manera que lejos de estar incluido el segundo en el primero, se excluyen, y hacen verdadera absolutamente esta proposicion: Es imposible que no A, y A, existan á un mismo tiempo. Así, del concepto *no* A, es imposible que salga jamás el A; y por consiguiente, si no hay un término real, para hacer el tránsito, nunca se puede pasar del no A, al A, ni aun en el órden puramente ideal.

[58.] Nótese bien que no quiero decir que concibiendo el no A, de suerte que se negase el A, como conocido, fuera imposible concebir el A; pues es evidente, que quien concibiese el *no* A, ya concebiria el A, y aun podria concebirle, enteramente solo, con solo quitar la negacion; sino que en el supuesto de que hubiese un concepto del no A, absoluto, acomodado al *no* A, absoluto objetivo, jamás saldria de este concepto el A; y si bien se reflexiona, no habria ni siquiera concepto; pues que el pensamiento de negacion pura, no es pensamiento, no es concepto. Así, habria una ausencia absoluta de concepto; y en el órden puramente ideal nos hallaríamos en el primer término de la serie, en la negacion pura: *no* A, sin ningun medio para pasar al segundo: A.

[59.] Los que niegan pues el principio de causalidad, conciben el tránsito del no A, al A, sin ninguna razon, sin ningun intermedio: ellos que niegan la creacion, admiten una cosa mil veces mas incomprensible que la creacion. ¿De dónde infieren la posibilidad de este tránsito? Nó de la experiencia, porque esta no les ofrece sino sucesion, y por tanto ninguna aparicion absoluta, á la manera que ellos fingen; nó de la razon, pues que esta no alcanza á hacer salir de una pura negacion un concepto positivo.

[60.] ¿Cómo se pasa del no A, al A? Los que reconocen el principio de causalidad dicen que se pasa con la accion de B, que llaman causa. Si se trata de producir una substancia, hacen intervenir la accion de un ser en quien suponen un poder infinito. Pero los que niegan el principio de causalidad, no pueden responder nada á dicha pregunta; sino que se pasa del no A, al A, absolutamente. Fingen el instante M, en que A no existia; y luego el instante N, en que A existe. ¿Por qué? no alegan razon ninguna: sin saber cómo, ha surgido de la nada el A, sin la accion de nada. Esto es una contradiccion manifiesta.

[61.] El principio de causalidad se funda en las ideas puras de ser y no ser. Puesto el *no ser* solo, vemos evidentemente que no puede comenzar el ser. El principio es pues puramente ontológico: los que apelan á *solas* razones de experiencia para establecerle ó combatirle, plantean mal la cuestion: la sacan de su verdadero terreno: confunden la *noticia* de la causalidad con la *nocion* ó idea de la causalidad.

Los filósofos que no salgan del órden sensible, no pueden afianzar sólidamente este principio: por cuya razon, solo han caido en el error ó en la duda sobre este punto, los que no admiten mas ideas que las sensaciones; y debieran haber caido en la misma duda todos los sensualistas, si hubiesen sido bastante lógicos para sacar las últimas consecuencias de su doctrina.

CAPÍTULO VII.

EL PRINCIPIO DE LA PRECEDENCIA.

[62.] El tránsito del no ser al ser implica sucesion: para concebir que algo *comienza*, es preciso concebir que este algo no *existia*. La serie

no A, A,

carece de sentido en faltando uno cualquiera de los términos: y estos, como contradictorios, no pueden existir á un mismo tiempo.

[63.] Imaginemos la nada absoluta. El primer término, no A, está solo. Toda existencia está negada: nada se puede afirmar, sin contradecir al supuesto. Entonces, no hay tiempo; porque siendo este la sucesion de las cosas, ó del ser y no ser (Lib. VII) no puede existir, cuando no se puede suceder nada, por no haber nada. Si suponemos que algo comienza, establecemos la serie no A, A; en cuyo caso imaginamos dos instantes diferentes M, N, á que corresponden respectivamente los términos de la serie, en esta forma:

no A, A.
M, N.

Y se podrá decir con verdad: M no es N. ¿Qué significa esta proposicion? Ya que el tiempo, y en general ninguna duracion se distingue de las cosas que duran (Lib. VII, Cap.s IV y V), N no puede representar sino la existencia de A, con relacion á no A; así como M, tampoco representará sino el no A, con relacion al A. De esto se sigue que en el concepto de A, en cuanto comienza, se incluye la relacion al no A, sin lo cual no puede ser concebido como *comenzado*.

[64.] Suponiendo al menos una inteligencia para conocer esta relacion, es concebible lo que se acaba de explicar; porque esta inteligencia, referiria el no A y el A, á su duracion propia, sucesivamente, si esta duracion fuese sucesiva, como la nuestra; de otro modo, si esta duracion no fuese sucesiva. Pero si no hay nada absolutamente, la serie no A, A, es inconcebible, pues

la relacion del A, en cuanto comienza carece de término de comparacion, real ó pensado, á no ser que finjamos un tiempo puro, enteramente vacío, donde imaginemos colocados los términos de la serie.

[65.] Así parece, que por el mero hecho de pensar el A, en cuanto *comenzado*, pensamos tambien una existencia precedente; pues no hay comienzo, si al A no le ha precedido el *no* A; y esta precedencia no significa nada, si no hay una existencia á que se refiera, ya sea como á serie sucesiva, ya como á duracion inmutable.

[66.] Si A, debe ser precedido de una existencia B, tenemos que nada puede comenzar absolutamente, sin que algo exista; y que en el simple concepto de la sucesion hallamos la necesidad de algo existente *siempre*, para que algo pueda comenzar.

[67.] Como la duracion no es nada distinto de las cosas; los dos términos de la serie, B, A, de los cuales el uno precede al otro, no pueden ser colocados en una duracion absoluta, distinta de las mismas cosas; ó en dos instantes distintos, independientemente de las cosas. Esa relacion pues, que existe entre A y B, no es relacion de instante á instante, ya que los instantes en sí no son nada, sino de cosa á cosa; luego, por lo mismo que A comienza, tiene relacion necesaria con B. Por lo dicho, A no podria comenzar sin existir B; luego B, es condicion necesaria para la existencia de A. Luego resulta demostrado que todo ser que comienza, depende de un ser existente.

[68.] Esta demostracion se halla, bien que nó desenvuelta de este modo, en las obras del baron Pascual Galluppi, profesor de filosofía en la universidad de Nápoles (Cartas filosóficas sobre las vicisitudes de la filosofía, carta XIV); y aunque no se le puede negar que encierra mucha profundidad, sin embargo parece que no deja el entendimiento satisfecho del todo. Hé aquí las palabras del filósofo italiano.

«Esta proposicion, no hay efecto sin causa, ¿es una proposicion idéntica? Yo he demostrado su identidad de la manera que sigue. Lo que tiene un comienzo de existencia debe haber sido precedido ó de un tiempo vacío ó de un ser; porque de otro modo la cosa de que se trata seria la primera existencia y la primera letra del alfabeto de los seres, y no se podria decir que ella comienza á ser; porque esta nocion de *comienzo de existencia* implica en sí una prioridad con relacion al ser que comienza. Estas dos

nociones *existencia comenzada* y *existencia precedida de otro cosa*, son pues idénticas; pero ¿es posible que una existencia sea precedida de un tiempo vacío? Yo he demostrado que una duracion vacía es una quimera, un producto de la imaginacion, falto de toda realidad. El desarrollo de esta prueba que no puedo exponer aquí, se hallará en mis *Ensayos sobre la crítica del conocimiento*. Allí tengo establecido que el tiempo no es otra cosa que el *número de las producciones*. Aristóteles ha dicho que el tiempo es el *número del movimiento*. Luego *la existencia comenzada es una existencia precedida de otra existencia*. Esta proposicion es idéntica; pero ¿cómo puede una existencia ser precedida de otra? La que precede ¿se halla por ventura en un instante de tiempo anterior al en que se encuentra la precedida? en este caso se recae en la doctrina del tiempo distinto de las cosas existentes. Así es menester admitir que la existencia que precede es tal que hace la existencia precedida *existencia comenzada*. Esta no es comenzada sino porque es precedida; la *anterioridad* de la existencia que precede es una anterioridad de *naturaleza*; una anterioridad objetiva, una anterioridad que hace el comienzo de la existencia precedida; ella es pues la *causa eficiente* de esta existencia. Así el gran principio de la causalidad resulta invenciblemente demostrado: es una proposicion idéntica.»

[69.] Repito que esta demostracion no deja del todo satisfecho; nó porque ella en sí misma no sea concluyente, sino porque necesita mas desarrollo. El nervio de la prueba está en la imposibilidad de concebir un *comienzo*, sin concebir algo preexistente; y de concebir precedencia, sin relacion de lo que comienza á lo que preexiste. No se comprende fácilmente, cómo de esta razon, se infiere la dependencia intrínseca de las cosas; y hasta el fundarse el argumento en una idea tan difícil como la del tiempo, aumenta mucho las dudas.

[70.] Supongamos que el mundo existe, y que algo comienza ahora. Entonces se concibe la precedencia sin la dependencia. Si bien se reflexiona, esto sucede á cada paso; pues que en realidad comienzan de continuo muchos seres, precedidos por otros de los cuales no dependen. Se dirá que no dependen de todos, sino de uno, pero esto mismo es lo que se busca. Para probar que el principio de causalidad está demostrado por la simple idea del órden de la duracion, es necesario probar que la relacion de precedencia es relacion de dependencia. Lo que comienza, supone algo; ciertamente; pero falta probar si depende de este algo, como de una cosa

producente, ó tan solo como de una condicion, que *nos haga posible el concepto* del comienzo. Hasta que se haya probado que para el tránsito del no ser al ser, es indispensable la *accion* de un ser, parece no quedar probado el principio de la causalidad, sino el de la precedencia; y como el órden de las cosas en la duracion, ó sea la anterioridad y posterioridad, no nos representa mas dependencia que la de pura sucesion, resultaria que si nos limitásemos á la precedencia, no habríamos probado que todo lo que comienza debe depender de otro, sino que todo lo que comienza debe *suceder* á otro; esto último no es el principio de *causalidad*, sino de *sucesion*.

[71.] Aclaremos algo mas estas ideas.

Para que se comprenda mejor la dificultad que milita contra la demostracion anterior, observaré que para los que no admiten el principio de causalidad, no es imposible que comience *cualquiera* cosa, en *cualquiera* momento, sin ninguna causa. Representemos los seres sucesivos del universo por la serie ... A, B, C, D, E, ... y los tiempos en que existen, por la serie ..... a, b, c, d, e, ... Segun la demostracion que examinamos, ningun término ha podido comenzar, sin que le haya precedido otro; por manera que el D, *comenzado*, significa lo mismo que el D, *precedido*. Luego el D, tiene una relacion necesaria con el C, por la razon de que los instantes d y c, no son nada en sí mismos, en cuanto distintos de D y C.

Quien no admita el principio de causalidad, dirá que el D, puede comenzar sin ninguna dependencia del C; y que para hacer posible el concepto del comienzo, basta que haya existido *siempre* algo, aunque los términos *precedentes* y *precedidos* no tengan entre sí ninguna relacion. Así como el órden de los seres está representado por la serie..... A, B, C, D, E, se podrá imaginar otra serie.. M, N, P, Q, R, de modo que á las dos les corresponda la misma serie de tiempo..... a, b, c, d, e. Entonces el D, puede comenzar sin dependencia *necesaria* del C, porque basta que preexista P, en el instante c, para que se nos haga posible el concepto del comienzo; en cuyo caso, el D, no tendrá ninguna relacion *necesaria* con C, ni con P; bastándole la precedencia de uno ú otro. Y como es evidente que lo que se dice de C y de P, se podrá decir de otros cualesquiera términos de las mismas series ó de otras, resulta que la demostracion no conduce sino á la necesidad de concebir algo *preexistente*; y esto solamente para hacer posible el concepto

de un comienzo. Y si á esto se añade la dificultad que de suyo ofrece la naturaleza de las ideas de tiempo y de toda duracion, parece que deberemos inferir que la demostracion no es tan satisfactoria como seria de desear. Los que no profundicen mucho en la idea del tiempo, apenas entenderán el sentido de la prueba; y los demás verán demostrada la contradiccion que se encierra en un comienzo absoluto; y por tanto la necesidad de que haya existido *siempre* algo; mas nó la dependencia intrínseca que se implica en la relacion de un efecto á su causa. Estas dificultades obligan á un exámen mas riguroso y profundo.

[72.] El principio de la precedencia nos conduce á un resultado importante. Nuestro entendimiento concibe absolutamente una existencia como eterna; pues que le es imposible el concebir un comienzo absoluto, sin un ser anterior.

[73.] El concepto de la nada absoluta nos es imposible. 1.° Porque este seria un concepto completamente vacío; ó mas bien la ausencia de todo concepto. La negacion, la concebimos relativamente á una existencia (Lib. V, cap. IX); pero nó absolutamente. 2.° Porque no es posible el concepto sin conciencia; y en esta, se halla implicada la idea de ser, de algo, la cual es contradictoria con la nada absoluta.

[74.] No pudiendo concebir la nada absoluta, concebimos siempre algo existente; y como por lo demostrado anteriormente, no podemos concebir un comienzo absoluto, resulta que no podemos pensar sin que nuestro pensamiento implique el concepto de una existencia eterna.

¡Que verdad tan luminosa! ¡Cuántas reflexiones inspira! Sigamos meditando.

[75.] Resulta pues que es un hecho primitivo de nuestro espíritu la necesidad de pensar lo necesario y eterno; y que la confusion que sentimos al pensar en la duracion en abstracto, y esa inclinacion á fingir tiempos, antes que existiera el mundo, nace de la necesidad de concebir lo eterno, necesidad de que nuestro espíritu no puede emanciparse, supuesto que piense.

[76.] La basa del principio de contradiccion: la idea *de ser*, se halla en nuestros conceptos de una manera absoluta; su opuesta la de *no ser*, se halla

tan solo con respecto á lo contingente; es una especie de condicion implicada en la contingencia.

[77.] Todo lo contingente incluye algo de no ser; por lo mismo que es contingente, puede *no ser*, y por tanto su no ser, está cuando menos en el órden de la posibilidad. Pero esos tránsitos del no ser al ser, no son ni siquiera concebibles, sino presuponiendo algo existente, necesario y eterno.

[78.] Así, hallamos en nuestras ideas el ser como absoluto, y el no ser como relativo; y el ser que ha salido del no ser, ó que ha *comenzado*, no lo podemos concebir sino con relacion á un ser absoluto.

[79.] Esta relacion objetivamente considerada, no nos parece á primera vista la de causalidad, sino la de sucesion; pero nos ofrece un hecho subjetivo que nos lleva al conocimiento de la verdad objetiva. En efecto: ya que nuestros conceptos de no ser y ser, están ligados de tal suerte que no podemos concebir el tránsito del no ser al ser, sin concebir un ser preexistente: hallamos aquí un reflejo de la causalidad objetiva, que se nos revela en los hechos subjetivos. La duracion, como distinta de las cosas, es una pura imaginacion; la relacion pues de las duraciones es la relacion de los seres. Es verdad que por lo dicho, en esta relacion de duraciones descubrimos solo la sucesion, y nó la dependencia intrínseca; pero esta dependencia, aunque no conocida intuitivamente, se halla representada en el mismo enlace con que concebimos los seres en la duracion. Es cierto que podemos imaginar diferentes series; pero la de los tiempos, es una pura imaginacion, en cuanto la concebimos distinta de los demás. Si la serie de los tiempos desaparece, solo restan las series de las cosas: la relacion entre los términos será la relacion entre las cosas; y la dependencia llamada de *sucesion*, será una dependencia de *realidad*. La relacion real, de lo que pasa del no ser al ser, con lo que es absolutamente, es una dependencia de causalidad.

[80.] Imaginemos las series de realidades que se quieran.

A, B, C, D, E, ...
M, N, P, Q, R, ...

la del tiempo a, b, c, d, e, en cuanto distinta de las demás, no significa nada. En este caso, se la puede eliminar; y todas las relaciones de unos términos á

otros, no serán de tiempos, sino de cosas.

Ahora bien: se ha demostrado que un término D, por ejemplo, no puede ser concebido pasando del no ser al ser, ó *comenzando*, sino con una relacion; y esta por lo explicado, es relacion real del D, á un término cualquiera. Se habia objetado que el D podia comenzar, con tal que hubiese otro término, que hiciese posible el concepto de la prioridad, y por tanto del comienzo; para lo cual se le iba á buscar en otra serie distinta; pero si bien se reflexiona, esto no es mas que cambiar de nombres: porque si el término necesario para el comienzo, se halla en otra serie, en ella se hallará la causa, pues que allí estará lo que se necesita para el efecto.

[81.] Todos los términos comenzados, presuponen otros, uno ó mas, pues aquí prescindimos de su unidad; luego al fin hemos de parar á uno ó mas términos *no* comenzados. Los comenzados no pueden haber comenzado, sin la existencia de los no comenzados; luego la existencia de estos les es necesaria para la suya. Luego en la de estos se halla la razon de su existencia comenzada; luego la verdadera causalidad.

[82.] Las dificultades que se oponen á esta demostracion nacen de que sin advertirlo, se falta al supuesto, atribuyendo á la duracion una existencia distinta de los seres. Para comprender toda la fuerza de la prueba es necesario eliminar del todo el concepto imaginario de la duracion pura: y entonces se ve que la dependencia representada como relacion de duracion, es una dependencia de los seres en sí mismos, dependencia que no nos ofrece otra cosa que la misma relacion expresada por el principio de causalidad.

[83.] Eliminado completamente el concepto de duracion pura, como de una cosa distinta de los seres, resta solo el tránsito del no ser al ser, única cosa que puede expresarse por la palabra comenzar. En este caso hallamos, que el principio de la precedencia es el mismo principio de causalidad; y como para soltar las dificultades, hemos tenido que prescindir completamente de la duracion en sí misma, nos hallamos con que el principio de causalidad, si ha de quedar fuera de duda, y ha de ser contado entre los axiomas, no puede fundarse sino en la contradiccion entre el ser y el no ser; en la imposibilidad de concebir un ser que aparece de repente, sin que le preceda nada mas que un puro no ser.

[84.] Así en último resultado, y despues de haber dado tantas vueltas á la cuestion, venimos á parar á lo mismo que teníamos establecido en los capítulos anteriores; un no ser no puede llegar á ser, sin la intervencion de un ser: la serie *no* A, A, es imposible, si no interviene un ser, B. Así lo hallamos en nuestras mismas ideas; y contradecir á esta verdad, es negar nuestra propia razon.

Creo pues, que el principio de causalidad no resulta completamente explicado sino ateniéndonos á lo dicho en los capítulos anteriores. El comenzar, supone un no ser de lo que comienza; y del concepto de no ser, es imposible que salga el ser: esto es contradictorio. El principio es verdadero subjetivamente, pues estriba en nuestras mismas ideas; pero lo es tambien objetivamente, á causa de que en tales casos la objetividad está necesariamente ligada con la subjetividad (Lib. I, Cap. XXV). El ser apareciendo repentinamente, sin causa, sin razon, sin nada; es una representacion absurda, que nuestro entendimiento rechaza con la misma fuerza é instantaneidad que admite el principio de contradiccion.

Como el tiempo es la relacion del no ser al ser, el órden entre lo variable, se concibe tambien que el concebir sucesion, sin algo que preexista, es contradecirse; y así el principio de la precedencia, viene á fortalecer el principio de causalidad; ó mas bien, se manifiesta que son uno solo, bien que presentados bajo diferentes aspectos: el de precedencia, se refiere á la duracion, el de causalidad al ser: pero ambos expresan una aplicacion del principio fundamental: es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.

CAPÍTULO VIII.

LA CAUSALIDAD EN SÍ MISMA. INSUFICIENCIA Y ERROR DE ALGUNAS EXPLICACIONES.

[85.] La causalidad implica relacion: si está puesta en ejercicio, implica relacion actual; considerada sin ejercicio, ó *in potentia*, implica relacion posible. Nada se causa á sí mismo; la causalidad se refiere siempre á *otro*. No hay causa cuando no hay efecto; y no hay efecto cuando no hay tránsito del no ser al ser. Si este tránsito se verifica en una substancia que no era, y comienza á ser, se apellida creacion: esta se llama pasiva, relativamente al efecto; activa, con respecto á la causa. Si el tránsito es de solos accidentes, el efecto es una modificacion *nueva*; no se dice que hay un nuevo ser, sino que un ser es de *otro modo*.

[86.] De esto se infiere que causalidad no es lo mismo que actividad; toda causalidad es actividad; mas nó toda actividad es causalidad. Dios es activo en sí mismo; pero no es causa sino con relacion á lo externo. Su inteligencia y su voluntad consideradas en sí, prescindiendo de la creacion, como concebimos á Dios antes del principio del mundo desde toda la eternidad, son ciertamente actividad infinita; y sin embargo en cuanto son puramente inmanentes, no son causalidad, porque no producen nada nuevo en Dios: su inteligencia es un acto puro, infinitamente perfecto, que jamás sufre ni puede sufrir ninguna mudanza; lo mismo debe decirse de su voluntad; luego la inteligencia y la voluntad divina con respecto al mismo Dios, no son actos de causalidad; y aun en cuanto se refieren á los objetos externos, no son causa producente en la realidad, sino con sujecion á la voluntad libre del Criador; de otro modo deberíamos admitir que Dios ha criado el mundo por necesidad.

La actividad en la criatura, aun en las operaciones inmanentes, es siempre causalidad; porque no puede ejercerla, sin que produzca nuevas modificaciones. Los actos de entendimiento y voluntad son ejercicio de una actividad inmanente, y no dejan por esto de modificarnos de diferentes maneras. Cuando pensamos ó queremos, somos de *otro modo* que cuando

no queremos ni pensamos; y cuando pasamos de pensar ó querer una cosa, á pensar ó querer otra, este tránsito no puede verificarse, sin que experimentemos *modos nuevos* de ser.

[87.] ¿En qué consiste la relacion de causalidad eficiente? ¿qué significa la dependencia del efecto con respecto á la causa? Esta es una cuestion difícil, profunda, una de las mas difíciles y profundas que puedan ofrecerse á la ciencia. El vulgo de los hombres y aun de los filósofos, cree resolverla empleando palabras que bien analizadas, no aclaran nada.

[88.] Causar, se dice, es dar el ser.—¿Qué significa dar?—Dar, es aquí sinónimo de producir.—¿Qué significa producir? Con esto se acaban las explicaciones, si no se quiere caer en un círculo, diciendo, que producir es causar ó dar el ser.

Causa, se dice tambien, es aquello de que resulta una cosa.—¿Qué se entiende por resultar?—Dimanar.—¿Qué es dimanar?—Dimanar es venir, salir una cosa de otra.—Siempre lo mismo: palabras metafóricas que en el fondo tienen un significado idéntico.

Se dice de la causa que *da*, *produce*, *hace*, *comunica*, *engendra*, etc., y del efecto, que *recibe*, *dimana*, *procede*, *resulta*, *viene*, *nace* etc.

[89.] La causalidad implica sucesion; pero no se identifica con ella. Concebimos muy claramente que B es despues de A, sin que A sea causa de B. La experiencia interna y externa nos ofrece continuos ejemplos de una sucesion distinta de la causalidad. Un hombre sale al campo, otro sale despues de él; entre las salidas hay sucesion, y puede no haber ninguna causalidad. Los dos fenómenos considerados ya objetivamente, esto es, en sí mismos, ya subjetivamente esto es, en cuanto son conocidos por nosotros, están enlazados por la relacion de sucesion; mas nó por la de causalidad. Tanto en el lenguaje filosófico como en el oratorio, el *post* y el *propter*, *despues* y *por*, significan cosas muy diferentes. En los fenómenos puramente internos, se verifica lo mismo. Pienso en una cuestion filosófica, y luego me ocupo de una cuestion literaria: los dos pensamientos son sucesivos, sin que el uno sea causa del otro.

[90.] La relacion de causalidad no es el enlace de las ideas de las cosas. Las representaciones de A y B pueden estar fuertemente enlazadas en nuestro

espíritu, sin que nos acordemos siquiera de la relacion de causalidad. En un lugar hemos visto una escena que nos ha hecho impresion profunda; el recuerdo del lugar nos recordará siempre la escena, y el recuerdo de la escena nos recordará siempre el lugar: aquí encontramos dos representaciones internas, fuertemente enlazadas, sin que por esto atribuyamos á los objetos la relacion de causalidad. Sabemos que dos personas acuden á un mismo punto, por motivos diferentes, sin que la ida de la una influya en la de la otra. La idea de la ida de la una se asociará en nuestro entendimiento con la de la ida de la otra; habrá pues enlace de representaciones, no obstante de que negaremos á los objetos la relacion de causalidad.

[91.] Aun cuando el enlace de las ideas sea tal que en nuestro entendimiento, por efecto de una experiencia constante, la una sea precedida siempre de la otra como lo condicional lo es de la condicion, esto no basta para la verdadera causalidad. Un observador ha notado constantemente la correspondencia del flujo y reflujo del mar con el movimiento de la luna; pero ya sea por razones filosóficas, ya porque no le haya ocurrido que el movimiento de la luna pueda influir en el movimiento del mar, considera estos fenómenos como del todo independientes el uno del otro, por mas que no acierte á explicarse la razon de tan singular coincidencia. En el entendimiento de este observador se ligarán los dos fenómenos de tal suerte que el de la luna precederá al del flujo y reflujo, sin que le sea dable invertir el órden, haciendo preceder el del flujo y reflujo al del movimiento de la luna. Hé aquí pues una prioridad necesaria en una idea, sin que se atribuya al objeto verdadera causalidad.

[92.] Si bien se reflexiona, hay en la historia de la filosofía un hecho que prueba hasta la última evidencia la exactitud de lo que acabo de decir: el sistema de las causas ocasionales sostenido por filósofos eminentes. Si un cuerpo en movimiento, dicen ellos, choca con otro cuerpo que está en quietud, le comunicará su movimiento; pero esta comunicacion no significa verdadera causalidad, sino que el movimiento del cuerpo chocante es una simple ocasion del movimiento del cuerpo chocado. Hé aquí pues concebida una cosa como una condicion necesaria para la existencia de la otra, sin embargo de que se niega que haya entre ellas la relacion de causalidad. Al pensar en los dos fenómenos, no podemos invertir el órden, concibiendo el movimiento del cuerpo chocado como condicion del

movimiento del cuerpo chocante; y á pesar de esto, se puede negar la relacion de causalidad entre la condicion y lo condicional. Luego la idea de causalidad nos representa algo mas que el órden necesario de las cosas entre sí.

[93.] Esto nos conduce á una nueva fase de la cuestion. ¿La relacion de causalidad, está fielmente representada en la proposicion condicional: si A existe, existirá B? El enlace expresado por esta proposicion no es la relacion de causalidad. En cierto país, si el frutal N florece, florecerá el M; así lo ha enseñado una experiencia constante; la proposicion condicional en este caso, no expresa relacion de causalidad del florecer de N con respecto al de M; y sin embargo la proposicion es verdadera. Un fenómeno puede ser signo de la inmediata venida del otro, sin ser su causa.

[94.] Las proposiciones condicionales en que se afirma la existencia de un objeto como condicion de la existencia de otro, expresan un enlace; pero este puede no ser de los objetos entre sí, sino con un tercero. Si un criado de un caballero se dirige á un punto, luego se dirige hácia el mismo punto otro criado: la direccion del primero podrá no ser causa de la del segundo, sino de que el amo quiere que los dos vayan el uno tras del otro. Las mieses de un terreno indican el estado de las de otro; y este indicio puede expresarse en una proposicion condicional; ¿por qué? ¿es acaso por razon de la causalidad del estado de unas mieses respecto al de las otras? nó por cierto; sino porque las circunstancias del clima y de la tierra, producen entre ellas un órden de tiempo bastante fijo, para verificar la proposicion condicional, sin que intervenga la idea de causalidad de la una con respecto á la otra.

[95.] Hay muchos casos en que la relacion entre la condicion y lo condicional es necesaria, y sin embargo la condicion no es ni puede ser causa de lo condicional. Recuérdese que aquí tratamos de causa eficiente, de aquella que da el ser á la cosa, y seria muchas veces absurdo el atribuir este género de causalidad á condiciones, que por otra parte están necesariamente ligadas con lo condicional. Si se quita una coluna en que se apoya un cuerpo, el cuerpo caerá; el enlace de la condicion con lo condicional, ó de quitar la coluna con la caida del cuerpo, es necesario; la proposicion en que se expresa, es verdadera y necesaria en el órden natural; y sin embargo no se puede decir que la remocion de la coluna sea la causa *eficiente* de la caida del cuerpo.

[96.] Para que la proposicion condicional se verifique basta el enlace, aunque sea puramente ocasional; y nadie ha confundido jamás la ocasion con la causa. En el ejemplo presente, el cuerpo no podia caer sin remover la coluna; y debia caer por necesidad en cuanto se la removiese; pero la causa de la caída no está en la remocion sino en la gravedad, como lo manifiesta el que si el cuerpo que se hallaba sobre la coluna hubiese tenido una gravedad específica igual á la del flúido en que se hallaba sumergido, la remocion de la coluna no le habria hecho caer.

[97.] La causalidad no puede expresar una relacion necesaria de la condicion á lo condicional, si no se quieren destruir las causas libres. Suponiendo que la idea de causalidad estuviese exactamente expresada en la proposicion: si A existe, existirá B; tendríamos que sustituyendo á las letras A y B, Dios y mundo, se nos convertiria en esta otra: si Dios existe, existirá el mundo; lo que nos haria caer en el error de la necesidad de la creacion, y sustituyendo en vez de A y B, hombre y acciones determinadas, tendríamos: si el hombre existe, existirán sus acciones determinadas; lo que si implica necesidad, mata el libre albedrío.

[98.] Aquí se presenta una cuestion: ¿la relacion de causalidad estaria exactamente expresada en una proposicion condicional, tomada en sentido inverso, poniendo el efecto como condicion y la causa como condicional (nó condicional de existencia, sino de cosa necesariamente supuesta), esto es, si en vez de decir: si A existe existirá B, dijésemos, si B existe, existe A? En este caso la proposicion se puede aplicar aun á la dependencia de las criaturas con respecto á Dios; y en general á las acciones libres con respecto á sus causas, porque se puede decir con verdad: si el mundo existe, Dios existe; si hay una accion libre, existe un agente libre.

[99.] Aunque á primera vista parezca que la relacion de causalidad se explica de este modo, desde luego se descubre que la nueva fórmula tampoco es exacta. Porque, si bien es verdad en general, que si hay el efecto hay la causa, tambien es cierto que muchas veces una cosa supone á otra, nó como un efecto á una causa, sino como una simple ocasion, ó como una condicion *sine qua non*, que dista mucho de la verdadera causalidad. Suponiendo que el cuerpo sustentado por la coluna estuviese afianzado de tal modo que no hubiese podido caer sin removerse la coluna, se podria formar la proposicion condicional: si el cuerpo ha caido, la coluna ha sido

removida; la proposicion seria verdadera sin que la remocion de la coluna fuese causa eficiente de la caida del cuerpo.

[100.] Dios podria haber criado el mundo de manera que las criaturas no tuviesen verdadera accion de causalidad las unas sobre las otras; y no obstante haberlas dispuesto de tal modo que los fenómenos se correspondiesen los unos con los otros en el mismo órden que en la actualidad. Así lo piensan los defensores de las causas ocasionales; y á esto viene á parar tambien la *armonía prestabilita* de Leibnitz, en la cual todas las mónadas que constituyen el universo, son como otros tantos relojes, que aunque independientes los unos de los otros, andan acordes con admirable precision. En estas hipótesis se podrian formar infinitas proposiciones condicionales, expresando las correspondencias de los fenómenos, sin que interviniese para nada la idea de causalidad.

[101.] Inferiremos de lo dicho que esta idea es algo distinta del enlace necesario; y que aun considerada en toda su pureza, no está exactamente expresada por la relacion significada en las proposiciones condicionales, ya sea que la causa se tome como condicion, ya sea que se tome como condicional. La dependencia del efecto respecto á la causa, es algo mas que un simple enlace; decir que todo lo que está ligado por necesidad, aun cuando sea sucesivamente, y en un órden fijo, está ligado con relacion de causalidad, es confundir las ideas así vulgares como filosóficas.

CAPÍTULO IX.

CONDICIONES NECESARIAS Y SUFICIENTES PARA LA VERDADERA CAUSALIDAD ABSOLUTA.

[102.] Acabamos de ver que no basta el enlace necesario de dos objetos para que atribuyamos á esta relacion el carácter de causalidad: ¿qué circunstancias son menester para dicho carácter?

[103.] Si concebimos B, objeto que comienza, y suponemos que para su existencia ha sido *necesario* el objeto A; y este *por sí solo*, ha bastado para la existencia de B, encontramos en la relacion de A con B, el verdadero carácter de relacion de una causa á su efecto. Por manera que para el completo carácter de causa *absoluta*, son indispensables dos condiciones: 1.ª la *necesidad* de la existencia de A para la existencia de B. 2.ª El que sea *bastante* la existencia de A para que pueda existir B, sin que se requiera nada mas.

Estas condiciones pueden formularse en las proposiciones siguientes.

Si B existe, A existe.

Con solo existir A, basta para que pueda existir B.

Cuando entre dos objetos se halla una relacion tal que hace verdaderas simultáneamente estas dos proposiciones, hay relacion de causalidad absoluta.

[104.] Desde luego se echa de ver que con la explicacion que precede, pierden el carácter de causa todas las meras ocasiones, pues que no se les puede aplicar la segunda proposicion. De dos hechos enlazados ocasionalmente se dirá, que si el uno existe, existirá el otro, y por tanto se verificará de ellos la primera proposicion; pero no se dirá que con tal que el uno exista, haya lo bastante para existir el otro; así fallará en este caso la proposicion segunda. Si dos hombres están concertados para que el uno dispare un tiro en el momento que otro le haga una seña con la mano, se

podrá decir que si se hace la seña se disparará el tiro; pero nó que con la seña sola, haya todo lo suficiente para que se dispare el tiro. En efecto; supongamos que el que tiene el arma de fuego se duerme, la señal se repetirá muchas veces, pero el tiro no saldrá.

[105.] Tambien se quita el carácter de causa á toda condicion, que solo lo es para remover obstáculos, *removens prohibens*. En tales casos es aplicable la primera proposicion, mas nó la segunda. De un cuerpo afianzado sobre una coluna de modo que no pueda caer sin que la coluna se remueva, se podria decir: si el cuerpo ha caido, la coluna ha sido removida; pero nó que baste la remocion de la coluna para la caida del cuerpo; pues que si este fuese específicamente menos grave que el flúido en que se halla sumergido, ó bien estuviese unido con otro que no le dejase caer, no caeria. Es evidente que para la caida no basta remover el obstáculo, sino que se necesita algo mas, como la fuerza de gravedad, ó un impulso cualquiera.

[106.] Todos los fenómenos enlazados en sucesion de tiempo de un modo necesario, y en un órden fijo, pierden tambien la relacion de causas y efectos, si no se les atribuye algo nuevo que legitime la aplicacion de estas ideas; pues que aun cuando el órden constante autorice á decir que, si viene A vendrá B, y luego C y luego D, y así sucesivamente, no se puede decir que con la existencia de A haya todo *lo bastante* para la de B ni en la de B para la de C, ya que suponemos fuera de la serie algo que debe contribuir como una condicion indispensable.

[107.] La primera proposicion: Si B existe, existe A; es verdadera con relacion á toda causa, necesaria ó libre. La segunda proposicion es aplicable tambien á estas dos especies de causas. Es preciso notar con cuidado que la proposicion no dice que si A existe existirá B; sino que la existencia de A basta para que *pueda* existir B. Si puesto A, se pusiese necesariamente B, la causa seria necesaria; pero si puesto A, solo se pone lo suficiente para la existencia de B, la causa queda libre; pues que no se afirma la existencia de B, sino la posibilidad de la existencia.

[108.] Apliquemos esta doctrina á la primera causa. Si el mundo existe, Dios existe; esta proposicion es absolutamente verdadera. Si Dios existe, el mundo existe; la proposicion es falsa; pues que existiendo Dios, el mundo podria no haber existido. Si Dios existe, el mundo puede existir; esto es,

con la existencia de Dios hay lo suficiente para la posibilidad de la existencia del mundo: esta proposicion es verdadera: porque en el ser infinito se funda la posibilidad de los seres finitos, y en él se halla el poder suficiente para darles la existencia, si así lo quiere con su voluntad libre.

CAPÍTULO X.

CAUSALIDAD SECUNDARIA.

[109.] Al fijar en el capítulo anterior las condiciones para la verdadera causalidad, he hablado siempre de la causalidad *absoluta*; y esto, por las consideraciones que voy á exponer, y que versan sobre la diferencia entre la causa primera y las segundas.

[110.] Ya hemos visto que la idea pura de causalidad absoluta es la percepcion de tres condiciones: la necesidad de una cosa para la existencia de otra; la suficiencia de la primera sola para la existencia de la segunda; y por fin (cuando la causa sea libre) el acto de voluntad necesario para realizar el efecto. Estas tres condiciones se hallan absoluta y plenamente en la causa primera, pues que nada puede existir sin que Dios exista; y para la existencia de un objeto cualquiera, basta la existencia de Dios con la voluntad libre de criar el objeto. Es evidente que la causalidad no puede entenderse del mismo modo en las causas segundas; de ninguna de ellas puede verificarse que su existencia sea absolutamente necesaria para la de otro efecto, pues que Dios podria haberle producido por medio de otro agente secundario, ó inmediatamente por sí mismo; ni tampoco que su sola existencia sea suficiente para la existencia del efecto, pues que todo cuanto existe presupone y necesita la existencia de la causa primera.

[111.] Así pues la idea de causalidad aplicada á Dios, significa una cosa muy diferente de cuando se la aplica á las causas segundas: lo cual debiera haberse tenido presente para no suscitar cuestiones sobre las causas segundas antes de fijar con exactitud la significacion de la palabra *causa*. Es cierto que la relacion del efecto á la causa es una relacion de dependencia; pero ya hemos visto que estas palabras, dependencia, enlace, condicion etc. son susceptibles de sentidos muy diversos; si estos no se fijan con claridad y precision, las cuestiones no pueden menos de embrollarse.

[112.] ¿Qué se entenderá pues por causalidad secundaria? Con las observaciones que preceden, podremos determinarlo sin mucha dificultad.

En el órden de los seres criados A será causa de B cuando se reunan las condiciones siguientes.

1.ª Que la existencia de A sea necesaria (segun el órden establecido) para la existencia de B, lo cual deberá poder formularse en esta proposicion: si B existe, A existe ó existió.

2.ª Que en el órden establecido, B y A formen una serie que suba hasta la causa primera, sin que sea necesario el concurso de los términos de otras series.

Esta condicion tal vez no se la entenderia, si no se la aclarase con ejemplos.

[113]. El movimiento de la pluma es efecto del movimiento de mi mano; y hallo aquí la verdadera relacion de causalidad secundaria, porque subo por una serie de condiciones, que no han menester de las de otra serie: el movimiento de la pluma depende del de la mano; el de la mano depende de los espíritus animales (ó de la causa que mejor parezca á los fisiólogos); el de los espíritus animales depende del imperio de mi voluntad; y la voluntad depende de Dios que la ha criado y la conserva. Aquí encuentro una serie de causas segundas, á las que atribuyo el verdadero carácter de causalidad, en cuanto se puede hallar en un órden secundario; y la causa eficiente, principal entre las secundarias, será mi voluntad, porque en el órden secundario ella es el primer término de la serie. El movimiento de la pluma de mi escribiente depende de mi voluntad, pero nó como de una verdadera causa eficiente, sino como de una ocasion; porque en el escribiente se halla la misma serie que en el ejemplo anterior, y en esta serie se encuentra el primer término que es su voluntad, la cual yo no puedo determinar absolutamente, pues que por ser libre se determina á sí propia. La causalidad eficiente verdadera se halla en la voluntad del escribiente; pues allí se termina la serie cuyo primer término no está á mi disposicion, sino en un sentido impropio, es decir, mientras el escribiente quiere.

[114.] Un cuerpo A en movimiento, choca con el cuerpo B que está en quietud: el movimiento del cuerpo A es causa del movimiento del cuerpo B, y la causalidad se irá encontrando en todos los términos de la serie, esto es, de todos los movimientos cuyas comunicaciones sucesivas hayan sido necesarias para que el movimiento llegase al cuerpo B. Supongamos que en la serie de las comunicaciones se han removido obstáculos, que hubieran

impedido la comunicacion del movimiento; las remociones eran condiciones indispensables en el supuesto de haber los obstáculos; pero no eran verdaderas causas, por ser términos ajenos á la serie de las comunicaciones, y que hubieran podido no existir, sin que dejase de existir el movimiento. Porque suponiendo que no hubiese habido obstáculos, no hubiera habido remociones, y sin embargo el movimiento se habria comunicado. Esto no se verifica respecto de los términos que forman la serie de las comunicaciones; pues que si las representamos por

A. B. C. D. E. F. . . . .

el movimiento de A no puede llegar á F, si se quita uno de los cuerpos intermedios que sirven de vehículo á la comunicacion.

[115.] De esta teoría se infiere que la idea de causalidad secundaria nos representa el encadenamiento de varios objetos que forman una serie, la cual va á terminar en la causa primera; ya sea por un órden necesario, como sucede en los fenómenos de la naturaleza corpórea; ya mediando un término primero en el órden secundario, con determinacion propia, como sucede en las cosas que dependen de la voluntad libre.

CAPÍTULO XI.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL ORÍGEN DE LA OSCURIDAD DE LAS IDEAS EN LO TOCANTE Á LA CAUSALIDAD.

[116.] Se preguntará de qué naturaleza es este enlace de los términos de la serie; *cómo* se comunican unos con otros, *qué es* lo que se transmitia, en fuerza *de qué calidad* se ponen en relacion. Todas estas cuestiones nacen de confusion de ideas; la cual ha dado ocasion á interminables disputas. Para evitarlas es necesario recordar la diferencia entre los conocimientos intuitivo y discursivo, y las ideas determinadas é indeterminadas, intuitivas y no intuitivas, lo que llevo explicado en su lugar (Lib. IV, Cap.s XI, XIII, XIV, XV, XVI, XIX, XX, XXI, XXII).

[117.] Allí (Cap. XXI) dije que el entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas indeterminadas, esto es, representativas de relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto real ni posible, hasta que se les añade una determinacion suministrada por la experiencia (ibid. §. 135). La idea de causa pertenece á las indeterminadas (ibid. §. 134); y por consiguiente tomada en toda su generalidad, no puede ofrecernos sino la relacion de ser y no ser, ó de seres enlazados entre sí con cierta necesidad, todo con absoluta indeterminacion (ibid. 130). Luego para determinar el carácter de la misma actividad, y sus medios de comunicacion, no nos basta la idea de causa: esta por sí sola, nada puede decirnos sobre el particular; ella se limita á enseñarnos ciertas verdades *à priori*; la aplicacion de estas á los seres depende de la experiencia.

[118.] He dicho (ibid. Cap. XXII) que nuestra intuicion se limita á lo siguiente: sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad; todo lo que sale de esta esfera nosotros no lo conocemos sino por conceptos indeterminados, y por consiguiente nos es imposible exponer á la intuicion ajena lo que sentimos que falta á la intuicion propia. Apuremos mas esta doctrina, aplicándola á las cuestiones filosóficas sobre la causalidad.

[119.] Se ha disputado mucho sobre si los cuerpos ejercen unos sobre otros verdadera accion, y los que sostenian la negativa, no se cansaban de preguntar *cómo* un cuerpo causa algo en otro, *qué es* lo que le transmite, cuál es el *carácter* de su calidad activa. A esto se daban varias respuestas, pero dudo mucho que sea posible ninguna satisfactoria, en no ateniéndose á la doctrina que acabo de exponer. ¿Qué debia responderse pues? hélo aquí. Nosotros no conocemos intuititivamente de los cuerpos, sino la sensibilidad pasiva, la cual en último resultado no es otra cosa que la extension con sus varias modificaciones (ibid. 139). Ahora bien; estas modificaciones se reducen á figura y movimiento; todo lo que sea apartarse de estas dos intuiciones, exigiendo una explicacion con determinaciones características, es pedir al hombre una cosa á que no llegan sus fuerzas. Los límites de nuestra intuicion en este punto, nos reducen á la extension, al movimiento y á las relaciones de estas dos cosas con nuestra sensibilidad: así debemos contentarnos con observar los fenómenos corpóreos y sujetarlos á cálculo en el círculo de dicha intuicion: todo lo demás nos es imposible. Sabemos que el cuerpo A se mueve con cierta velocidad que medimos por la relacion del espacio con el tiempo; al llegar al lugar en que se encuentra B, este comienza á moverse en la direccion y con la velocidad correspondiente. Aquí hay sucesion de fenómenos en el tiempo y en el espacio; fenómenos sometidos á reglas constantes, de las cuales nos cerciora la experiencia. Nuestros conocimientos intuitivos no pasan mas allá: en saliendo de esto entramos en las relaciones generales de ser y no ser, de ser *antes* y ser *despues*, de condicion y de condicional, que no nos ofrecen nada determinado para explicar el verdadero carácter de la causalidad secundaria.

[120.] La filosofía al ocuparse de los cuerpos, está condenada á ceñirse á los límites de la física propiamente dicha; cuando quiere elevarse á la region de la metafísica, los cuerpos desaparecen, en cuanto fenómenos sujetos á observacion sensible, y no resta de ellos otra cosa que las ideas generales indeterminadas.

[121.] Tocante á la facultad de sentir, nos hallamos en algun modo pasivos, en cuanto recibimos las impresiones que llamamos sensaciones; y la parte de actividad que en ello pueda cabernos, no depende de nuestro libre albedrío, supuesto que estemos sometidos á las condiciones de la sensibilidad. Si aplicamos la mano al fuego, nos es imposible no experimentar la sensacion del calor. Por lo que toca á la causalidad que

puede haber en nosotros respecto á la reproduccion de sensaciones pasadas, ó á la produccion de representaciones sensibles nuevas, en vano se nos preguntaria sobre el *modo* con que ejercemos esta actividad: su ejercicio es un hecho de conciencia, del cual solo sabemos que existe de tal ó cual manera, en nuestra conciencia.

[122.] Lo propio podemos decir de la elaboracion de las ideas. Todos los filósofos no son capaces de explicar el *modo* con que se hace esta produccion inmanente; las investigaciones ideológicas se limitan á caracterizar y clasificar dichos fenómenos y á exponer el órden con que se suceden; pero no enseñan nada sobre el modo con que estos fenómenos son producidos.

[123.] El ejercicio de la voluntad ofrece á nuestra intuicion, ó si se quiere á la conciencia, otra serie de fenómenos, sobre cuya produccion nada sabemos, en cuanto al modo. La conciencia nos atestigua que se hallan en nuestro interior, y que en nosotros está el principio libre que ejerce dicha actividad: sobre este punto no sabemos nada mas; pero estos fenómenos se hallan á veces ligados con los movimientos de nuestro cuerpo, que una experiencia constante nos ofrece como dependientes de nuestra voluntad: ¿de qué manera se ligan cosas tan diferentes? no lo sabemos; la filosofía no lo alcanzará jamás.

CAPÍTULO XII.

CAUSALIDAD DE PURO IMPERIO DE LA VOLUNTAD.

[124.] Preguntan algunos en qué consiste la creacion, cómo se entiende que Dios saque las cosas de la nada: «esto, dicen, es incomprensible» sin reflexionar que una incomprensibilidad semejante la encontramos en el modo con que se ejerce la causalidad secundaria, tanto en el mundo corpóreo como en el incorpóreo. Si conociésemos á Dios intuitivamente, como segun el dogma católico lo conocen los bienaventurados en la mansion de la gloria, podríamos conocer intuitivamente el modo con que se ejecuta la creacion. Ahora, en cuanto podemos formarnos alguna idea de la accion del Criador, decimos que saca de la nada con el imperio de su voluntad; lo cual, á mas de estar acorde con la enseñanza de la religion, se halla en consonancia con lo que experimentamos en nosotros mismos. Dios quiere, y el universo sale de la nada; ¿cómo se puede comprender esto? á quien nos lo pregunte le dirémos: el hombre quiere, y su mano se levanta; el hombre quiere, y todo su cuerpo se pone en movimiento; ¿cómo se puede comprender esto? hé aquí una imágen pequeña sin duda, pálida, incompleta, pero verdadera imágen de la creacion: un ser inteligente queriendo, y un hecho apareciendo. ¿Dónde está el vínculo? si no podeis explicárnosle con respecto á los seres finitos, ¿nos exigiréis que lo expliquemos tratándose del ser infinito? La incomprensibilidad del enlace del movimiento del cuerpo con el imperio de la voluntad, no nos autoriza á negarle; luego la incomprensibilidad del enlace de un ser que aparece de nuevo por efecto del imperio de la voluntad infinita, tampoco nos autoriza para negar la verdad de la creacion; por el contrario, el hallar una cosa tan semejante en nosotros mismos fortalece poderosamente los argumentos ontológicos con que se ha demostrado su necesidad. En los dogmas de la religion cristiana, á mas de lo que encierran de sobrenatural, se encuentran á cada paso verdades filosóficas tan importantes como profundas.

[125.] La causalidad, refiriéndose á efectos puramente posibles, no se comprende lo que puede significar, sino poniéndola en una inteligencia. La causa que no produce, pero que puede producir el efecto, encierra una

relacion de lo existente á lo no existente; la causa existe, el efecto no existe; la causa no lo produce, pero puede producirle; ¿qué significa esta relacion de lo que existe á lo que no existe? ¿no parece una cosa contradictoria, una relacion sin término? Así es efectivamente, si se prescinde de la inteligencia: solo esta puede referirse á lo que no existe; pues que puede *pensar lo no existente*. Un cuerpo no puede tener relacion con un cuerpo que no existe; pero la inteligencia puede tenerla con lo que no existe, aun sabiendo que no existe; nosotros mismos nos espaciamos á nuestro talante por las regiones de la posibilidad pura.

[126.] La voluntad tambien participa de este carácter de la inteligencia. El deseo se refiere á un goce que no es, pero que puede ser; nuestro querer y no querer, nuestro amor y nuestro odio, se refieren muchas veces á cosas puramente ideales, cuyo puro idealismo conocemos perfectamente; mas esto no quita que no las queramos. Así deseamos que sucedan cosas que no son; y podemos llevar nuestra veleidad hasta desear lo que sabemos que es imposible. Quisiéramos recobrar una cosa que nos consta hemos perdido para siempre, quisiéramos la presencia de un amigo, la cual nos es imposible por la distancia; quisiéramos que el tiempo se retardase ó se acelerase conforme á nuestras necesidades ó caprichos.

[127.] Así nos hallamos con la inteligencia y la voluntad en relacion con lo no existente; relacion que no es ni siquiera concebible en un ser destituido de inteligencia. Esto conduce á un resultado importante. El comienzo absoluto de una cosa no es posible sino concibiendo la causalidad radicada en la inteligencia. Lo que comienza pasa del no ser al ser, ¿cómo es posible que el ser haya producido en *otro*, un tránsito del no ser al ser, cuando la relacion á *otro*, antes de existir este otro, era intrínsecamente imposible? El ser inteligente puede pensar en otro, aunque este otro no exista; pero para el ser no inteligente cuando el otro no existe en *realidad*, no existe de ningun modo; por consiguiente no es posible ninguna relacion; todas las que se finjan son contradictorias, y por tanto es absurdo el imaginar que lo que no es, comienza á ser.

[128.] Esta razon prueba que en el orígen de las cosas hay un ser inteligente causa de todo, y que sin esta inteligencia nada podria haber comenzado. Si algo ha comenzado, algo existia desde toda la eternidad; y lo que ha comenzado era *conocido* por lo que no existia. En no admitiendo la

inteligencia, el comienzo es absurdo. Fingid en el orígen de las cosas, un ser falto de inteligencia, sus relaciones serán con lo existente; pero no puede tener ninguna con lo no existente: ¿cómo es posible pues que lo no existente comience á existir, por la accion de lo existente? Para que lo que no existe comience, es necesaria alguna razon; pues que de otro modo seria indiferente el comenzar esto ó aquello, y aun el comenzar ó no comenzar. Si no suponemos que hay un ser que conoce lo que no existe, y que pueda establecer, por decirlo así, una comunicacion con la nada, el ser que no existe no podrá existir jamás.

CAPÍTULO XIII.

LA ACTIVIDAD.

[129.] Para comprender mas á fondo la idea de causalidad, conviene reflexionar sobre las de actividad y accion, como y tambien sobre la de inercia ó *inactividad*, é inaccion.

[130.] Si concebimos un ser sin inteligencia, sin voluntad, sin sensibilidad, sin conciencia de ninguna especie, y que además, no encierre en sí nada que pueda alterar su estado, ni el de otros, concebimos un ser absolutamente inactivo.

Así, la inactividad ó la inercia absoluta requiere las condiciones siguientes. 1.ª Absoluta falta de todo principio, de inteligencia, de voluntad, de sensibilidad, y en general de todo cuanto trae consigo conciencia. 2.ª Absoluta falta de todo principio de mudanzas cualesquiera en sí propio. 3.ª Absoluta falta de todo principio de mudanza en los otros. La reunion de estas condiciones forma la idea de una inactividad ó inercia absoluta; el estado de un tal ser, es el de una inaccion absoluta.

[131.] Un ser de esta naturaleza considerado en general, no nos ofrece mas que la idea de una cosa existente: la cual podemos considerar tambien como una substancia, suponiendo que no está inherente á otro en clase de modificación, ó bien figurándonosle como un substratum en que hay capacidad de ser modificado por la accion que sobre él ejerzan otros seres.

Si queremos caracterizar algun tanto esta idea general para que pueda ofrecer algo á nuestra intuicion, no encontramos otro medio que el de añadirle la idea de extension, con lo cual formamos en algun modo la idea de materia inerte.

[132.] Explicadas las ideas de inercia é inaccion, quedan explicadas sus opuestas, las de actividad y accion.

Concibiendo un ser que tiene en sí propio la razon de sus mudanzas, concebimos un ser activo.

Concibiendo un ser que tiene en sí la razon de las mudanzas de otros seres, concebimos tambien un ser activo.

Concibiendo un ser que entiende, quiere, ó siente, ó que de un modo ú otro tiene conciencia, concebimos tambien un ser activo.

De esto se infiere que la actividad para nosotros puede representar tres cosas: orígen de las mudanzas propias: orígen de las mudanzas ajenas; conciencia.

[133.] La primera especie de actividad solo puede convenir á los seres mudables; la segunda puede convenir á los inmutables, que sean causa; la tercera es una actividad que puede convenir tanto á los mudables como á los inmutables, prescindiendo absolutamente de la idea de causalidad.

[134.] La relacion general de principio de mudanzas propias ó ajenas, pertenece á las ideas indeterminadas; por consiguiente la única actividad de que nosotros tenemos idea intuitiva, es la de inteligencia, de voluntad, y en general de todo cuanto se refiere á los fenómenos que necesitan esa percepcion que llamamos conciencia.

[135.] Es preciso considerar la conciencia como una actividad y comprender en este órden las ideas de inteligencia y voluntad prescindiendo de toda relacion á mudanzas propias ó ajenas, si no queremos decir que Dios desde toda la eternidad era un ser inactivo, porque no tenia mas accion que los actos inmanentes de entender y querer.

[136.] De esto se deduce que no toda actividad es transitiva, que hay verdadera actividad inmanente, de la cual tenemos conocimiento intuitivo en los fenómenos de nuestra conciencia.

[137.] La actividad que podemos concebir en los cuerpos se reduce á un principio de las mudanzas propias ó de las ajenas, sin que nos sea dado el tener de ella un conocimiento intuitivo. En efecto: nosotros no estamos en relacion con los cuerpos, sino por medio de los sentidos, los cuales nos ofrecen solamente dos órdenes de hechos con respecto á la naturaleza corpórea: hechos subjetivos, esto es, las impresiones que experimentamos

llamadas sensaciones, las cuales creemos dimanadas de la accion que los cuerpos ejercen sobre nuestros órganos; hechos objetivos, esto es, la extension, el movimiento y las diferentes modificaciones que con los sentidos descubrimos en las cosas extensas que se mueven. Ni la primera clase de hechos ni la segunda, nos dan idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos.

Los hechos subjetivos ó las sensaciones, son inmanentes, esto es, se hallan en nosotros y nó en las cosas; y en cuanto subjetivos, no nos dicen lo que hay fuera de nosotros, sino lo que hay en nosotros. Aun cuando supusiéramos que las sensaciones son un verdadero efecto de la actividad de los cuerpos, esta actividad no se halla representada en el efecto mismo. Cuando el fuego calienta la mano tenemos percepcion intuitiva de la sensacion del calor, en cuanto se halla en nosotros; si suponemos que esta sensacion es realmente un efecto de la actividad del fuego, conocemos la relacion de nuestra sensacion á dicha actividad considerada en general é indeterminadamente, como orígen de nuestra sensacion; pero no conocemos intuitivamente la actividad en sí misma, porque esta como tal, no está representada en nuestra sensacion.

Los hechos objetivos, esto es, la extension, el movimiento y todo cuanto concebimos que no está en nuestra sensacion sino en el objeto mismo, tampoco nos ofrece ninguna idea intuitiva de la actividad de los seres corpóreos. Las modificaciones de la extension, ó sea las figuras, el movimiento con todos sus accidentes, y en general todo cuanto ofrece á nuestros sentidos el mundo corpóreo, son las mudanzas mismas y sus relaciones, mas nó el principio mismo de estas relaciones, ni de estas mudanzas. El cuerpo A, que está en movimiento, choca con el cuerpo B, que está en quietud; y este, despues del choque, comienza á moverse; prescindiendo de si el choque de A ha sido causa del movimiento de B, lo que nosotros podemos asegurar es, que no tenemos intuicion de la actividad productiva del movimiento. ¿Qué nos dicen los sentidos sobre el cuerpo A? solo nos dicen que se ha movido con tal ó cual velocidad hasta el punto M, en que se hallaba el cuerpo B. ¿Qué nos dicen sobre el cuerpo B? solo nos dicen que ha comenzado á moverse en el instante en que el cuerpo A ha llegado al punto M; hasta ahora solo tenemos relaciones de espacio y tiempo entre dos objetos extensos A y B. ¿Donde está la intuicion de la actividad de A, y de su accion sobre B? carecemos absolutamente de ella.

Por raciocinio, por analogía, por consideraciones de órden, de conveniencia, ú otras semejantes, podremos probar con mas ó menos solidez, que en el cuerpo A habia una actividad, causa del movimiento del cuerpo B; pero con esto tendremos solamente una idea indeterminada de la actividad, nó una intuicion de la misma.

[138.] Las observaciones que preceden son concluyentes para todos los fenómenos de la naturaleza corpórea. Tómese el que se quiera, escogiendo el que mas nos induzca á imaginar una verdadera actividad: analizándole bien, hallaremos limitada nuestra intuicion á relaciones de la extension en el espacio, y en el tiempo.

Todos los cuerpos son pesados; así lo enseña la experiencia; ¿conocemos nosotros intuitivamente el principio de que dimanan los fenómenos de la pesadez? nó, de ninguna manera. Examinémoslo en el órden subjetivo y en el objetivo. ¿Qué nos ofrece la pesadez en cuanto sentida por nosotros? nada mas que esa afeccion, que llamamos peso, esto es, una presion en nuestros miembros. ¿Qué nos ofrece la pesadez objetivamente? la direccion de los cuerpos hácia un centro con tal ó cual velocidad, segun las circunstancias; en todo esto solo hallamos, ó un hecho puramente interno que es la sensacion ingrata de peso ó prision, ó puras relaciones de objetos extensos en el espacio y en el tiempo.

[139.] El fuego quema, reduce á cenizas los objetos; nada mas propio para darnos idea de actividad; no obstante ¿podemos decir que la conozcamos intuitivamente? nó, de ninguna manera. En el órden subjetivo tenemos la sensacion dolorosa de quemadura, y que en cuanto tal, es un fenómeno puramente interno; en el órden objetivo tenemos la desorganizacion de los cuerpos quemados, la cual no ofrece á nuestros sentidos otra cosa que mudanzas en el volúmen, en la figura, en el color, y en las demás calidades relativas á nuestros sentidos: todo esto será tal vez efecto de la actividad, mas nó la actividad misma.

[140.] La luz reflejando sobre un objeto viene á parar á nuestros ojos, pintando en la retina el objeto en que se refleja. ¿Tenemos aquí intuicion de la actividad de la luz? nó, de ninguna manera. En el órden subjetivo hallamos la sensacion llamada *ver*; en el objetivo encontramos el tamaño, la figura y demás relaciones del objeto en el espacio; considerando la luz

misma hallamos un flúido cuyos rayos tienen tal ó cual direccion sometida á leyes determinadas, pero de ningun modo conocemos intuitivamente su actividad; y para persuadirnos de que la actividad existe necesitamos raciocinar echando mano de principios que no están en la esfera de nuestra intuicion.

[141.] Las cuatro intuiciones de sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia y voluntad (Lib. IV, cap. XXII), se reducen á dos: extension y conciencia; comprendiendo en la extension todas sus modificaciones, y en la conciencia todos los fenómenos internos de un ser sensitivo ó intelectual, en cuanto se hallan en ese fondo comun, que se apellida conciencia. Así pues nosotros conocemos intuitivamente dos modos de ser; la conciencia y la extension; la conciencia la tenemos en nosotros mismos, es un hecho subjetivo; la extension está fuera de nosotros, y su existencia nos la atestiguan las sensaciones, y en particular las de la vista y del tacto.

[142.] La clasificacion de estas dos intuiciones es sobre manera importante para distinguir lo activo de lo inerte. En la conciencia hallamos un tipo de verdadera actividad; en la extension como tal, hallamos un tipo de verdadera inercia; con solo pensar en la conciencia pensamos en algo activo sin necesidad de añadir otra idea; pensando en la extension sola, se nos ofrece la imágen de una cosa susceptible de muchas modificaciones y que no encierra el principio de ninguna de ellas; para pensar en una actividad corpórea debemos salir de la idea pura de extension y pensar en general en un principio de mudanzas; lo que nada tiene que ver con la intuicion de lo extenso.

[143.] Así la única actividad de que nosotros tenemos conocimiento intuitivo, es la de conciencia; pues de las actividades corpóreas solo tenemos ideas indeterminadas. Las palabras de accion, reaccion, fuerza, resistencia, impulso, solo expresan relaciones indeterminadas y que no representan nada fijo sino en sus efectos. Los mecánicos expresan las fuerzas por líneas ó por números, esto es, por los resultados sujetos á cálculo. El mismo Newton al establecer su sistema de la atraccion universal, declara su ignorancia de la causa inmediata del fenómeno, y se limita á señalar las leyes á que se hallan sometidos los movimientos de los cuerpos.

[144.] En los seres mudables la actividad nos representa un principio de las trasformaciones propias y ajenas, como si dijéramos una sobreabundancia de ser que se va desenvolviendo y que á proporcion de su desarrollo, se va perfeccionando. En nuestro espíritu hallamos un ejemplo de este desarrollo. El niño al nacer recibe confusamente las impresiones de cuanto le rodea. Con la repeticion de estas su actividad se va desenvolviendo, y lo oscuro se aclara, lo confuso se ordena, lo débil se fortalece, el pensamiento nace, la comparacion comienza, la reflexion se desplega, y aquel ser torpe y poco menos que inerte, llega quizás á ser un genio que asombra al mundo. Los materiales le han venido de afuera; pero ¿de qué habrian servido sin ese vivísimo foco de actividad que los trasformaba y que sacaba de ellos productos nuevos y exquisitos? Los mismos fenómenos de la naturaleza se ofrecen á los ojos de los brutos animales que á los de Kepler ó de Newton; sin embargo lo que para aquellos no sale de la esfera de las impresiones sensibles, se convierte para estos en un manantial de teorías admirables.

[145.] El ser activo contiene virtualmente las perfecciones que debe adquirir; es comparable á un gérmen en que se halla el árbol colosal y cuyo desarrollo depende de las circunstancias del terreno y del clima; por el contrario el ser inactivo nada se puede dar á sí propio, tiene un estado y lo conserva hasta que un agente se lo muda; y á su vez permanece en el nuevo hasta que otra accion que tambien le viene de fuera, se lo quita y le comunica otro diferente.

[146.] La actividad es un principio de determinaciones propias ó ajenas; pero este principio puede obrar de dos modos: con inteligencia ó sin ella. Cuando el ser es inteligente, su inclinacion á lo conocido, se llama voluntad. Esta, ó se inclina necesariamente al objeto ó nó: en el primer caso, es una espontaneidad necesaria; en el segundo es una espontaneidad libre. La libertad pues no existe con sola la ausencia de coaccion; ha menester tambien de la ausencia de toda necesidad aunque sea espontánea; la voluntad ha debido poder querer ó no querer el objeto; si esta condicion falta, no hay libre albedrío.

[147.] Es digno de notarse que nuestra intuicion de lo externo, se refiere solo á lo inactivo: la extension; y que la de lo interno, se refiere principalmente á la actividad: la conciencia. Por lo primero, conocemos un substratum de mudanzas, pues todas parecen verificarse en la extension; por

lo segundo, no conocemos intuitivamente ningun sujeto, sino las mudanzas mismas. La unidad del sujeto de ellos, la probamos por raciocinio, pero no la vemos intuitivamente (Lib. IX, Cap.[s] VI, VII, IX, XI). La extension, como tal, se nos presenta simplemente pasiva; la conciencia, como tal, es siempre activa; pues aun en los casos en que se halla mas pasiva, como en las sensaciones, todavia, en cuanto conciencia, encierra actividad; pues por ella, el sujeto se da cuenta á sí propio explícita ó implícitamente, de la afeccion experimentada.

CAPÍTULO XIV.

SE EXAMINA SI ES POSIBLE LA ACTIVIDAD CORPÓREA.

[148.] Señalado el límite de nuestro conocimiento intuitivo con respecto á la causalidad y á la actividad, resultan desvanecidos los argumentos que puedan objetarse á la causalidad secundaria, aprovechándose de la confusion de las ideas intuitivas con las indeterminadas; pero falta todavía examinar si hay verdaderas causas segundas, esto es, si se halla realmente en los seres finitos un principio de las mudanzas propias ó ajenas. No han faltado filósofos, y entre ellos el ilustre Malebranche, que han negado á las causas segundas toda eficacia, reduciéndolas á meras ocasiones. El autor de la *Investigacion de la verdad* se adelanta á sostener que la causalidad secundaria no solo no existe, sino que es imposible.

[149.] Dos especies de seres se nos presentan en el universo, los inmateriales y los corpóreos: ambas ofrecen dificultades particulares que conviene examinar por separado. Comencemos por la materia. Se dice que la materia es incapaz de toda actividad, que por su esencia es indiferente para todo, que es susceptible de todo linaje de modificaciones. Yo no alcanzo en qué se funda esta proposicion tan general, y no veo como sea posible apoyarla ni en la razon ni en la experiencia.

[150.] Para sostener que la materia es completamente inactiva, de tal suerte que hasta sea incapaz de toda actividad, seria preciso conocer su misma esencia, y este conocimiento nos falta. ¿Con qué derecho negamos la posibilidad de un atributo ignorando cuál es la naturaleza del objeto á que debe pertenecer, ó no conociendo por lo menos alguna de sus propiedades, á la cual el atributo repugne? Es verdad que negamos á la materia la posibilidad de pensar, y aun de sentir; pero esta negacion no es legítima, sino porque conocemos de la materia lo bastante para dicha imposibilidad. En la materia, sea cual fuere su esencia íntima, hay partes, y por consiguiente multiplicidad; y los hechos de conciencia requieren necesariamente un ser uno y simple (Lib. IX).

No sucede lo mismo con respecto á la actividad; esta cuando no nos ofrece la idea intuitiva de conciencia, nos presenta solamente el concepto indeterminado de un principio de mudanzas propias ó ajenas; lo cual no es contradictorio con la idea de multiplicidad. Fínjase que en los cuerpos que se mueven, hay una verdadera actividad, realmente productiva del movimiento en los otros; no hay ninguna contradiccion en que dicha actividad se halle distribuida entre las diferentes partes del cuerpo, las cuales en el momento del choque, produzcan su efecto respectivo causando el movimiento á las partes del otro cuerpo con las que se han puesto en contacto.

[151.] Tenemos pues que examinada la cuestion *à priori*, ó por la idea misma del cuerpo, no hallamos ninguna razon para negarle la posibilidad de ser activo. Es verdad que la extension de los cuerpos en cuanto tal, se nos ofrece como una cosa muerta, indiferente á todas las figuras y á todos los movimientos sin que descubramos en ella ningun principio de actividad (Cap. XIII); mas para que esto pueda probar algo, seria necesario suponer que la esencia de los cuerpos consiste en la misma extension, y que esta no tiene mas de lo que ofrece á nuestros sentidos, sin que encierre nada en que pueda fundarse su actividad. Lo primero es una opinion, pero destituida de todo fundamento; lo segundo, no puede ser demostrado nunca, pues que se escapa á toda observacion, y no puede ser objeto de investigaciones *à priori*.

[152.] ¿Cómo podrá probarse que la esencia de los cuerpos consista en la extension? (Lib. III). Lo que nosotros podemos decir es que la experimentamos, y que toda la naturaleza corpórea se nos ofrece bajo la forma de extensa: en pasando de este punto afirmamos sin ningun fundamento, sustituimos á la realidad un juego de nuestra fantasía. La esencia de una cosa es aquello que la constituye lo que es; aquello que le sirve de fondo íntimo, siendo la raíz de sus propiedades; ¿quién nos ha dicho que conocemos ese fondo, esa raíz en los objetos corpóreos? Nosotros no sentimos nada que no sea extenso, es verdad; no concebimos á qué se reduce el cuerpo en faltándole la extension; tambien es verdad; pero de esto solo se deduce que la extension es una forma bajo la cual se presentan los cuerpos á nuestros sentidos, que esta forma es una condicion necesaria para que pueda ser afectada nuestra sensibilidad; pero nó que la

forma sea la misma esencia de la cosa; nó que en la cosa no haya algo mas íntimo en que radique la forma misma.

[153.] Si la esencia de los cuerpos consistiese en la extension tal como se ofrece á nuestros sentidos, habiendo igualdad de extension habria igualdad de esencia; las esencias de los cuerpos estarian sujetas á medida como lo están las dimensiones: dos globos de diámetros enteramente iguales serian dos cuerpos esencialmente iguales; á esto se opone la experiencia y hasta el sentido comun. Se nos dirá que no basta la pura dimension en cuanto sujeta á medida, para formar igualdad de esencias; sino que es necesaria la igualdad de naturaleza de extension de ambos cuerpos; pero yo preguntaré qué significa *naturaleza* de extension? Si la palabra *naturaleza* no ha de ser aquí una palabra sin sentido, deberá significar algo distinto de la extension en cuanto sometida á nuestra sensibilidad; en cuyo caso inferiré que así como para diversificar las esencias de los cuerpos se finge algo que no se encierra en la extension en cuanto sujeta á la intuicion sensible, tambien se podrá fingir algo que sea capaz de actividad, y que por consiguiente ofrezca á nuestro entendimiento una idea accesoria que vivifique por decirlo así ese fondo muerto que hallamos en la extension, considerada como simple objeto de las ideas puramente geométricas.

[154.] La experiencia es incapaz de demostrarnos la imposibilidad de que los cuerpos sean activos. La inaccion absoluta no puede afectarnos, y de consiguiente no podemos conocerla por experiencia. Lo que podemos experimentar es la accion ó sea el ejercicio de la actividad; pero la inaccion ó sea el estado de una cosa absolutamente inactiva, no puede ser objeto de experiencia: esto es contradictorio.

CAPÍTULO XV.

CONJETURAS SOBRE LA EXISTENCIA DE LA ACTIVIDAD CORPÓREA.

[155.] Ateniéndonos á la experiencia, lejos de que debamos inferir la inercia absoluta de los cuerpos, nos hallamos inclinados á creer que están dotados de actividad. Aunque los sentidos no nos ofrezcan la intuicion de ninguna actividad corpórea, nos presentan no obstante una continua serie de mudanzas, con un órden fijo en los fenómenos del mundo corpóreo; y si algo valen para inferir la verdadera actividad de unos sobre otros, la coincidencia de sus relaciones en el espacio y en el tiempo, la constante sucesion con que vemos que los unos vienen despues de los otros, la invariable experiencia de que para que se sigan los unos basta poner los otros; es necesario que admitamos en los cuerpos verdadera actividad. Esta razon, valga lo que valiere en el tribunal de la metafísica, ha sido en todos tiempos bastante poderosa para convencer á la generalidad de los hombres, y así es que el negar á los cuerpos el carácter de activos se halla en oposicion con el sentido comun.

[156.] Si atendemos á las relaciones que tenemos con el mundo corpóreo, todo nos induce á creer que hay en los cuerpos verdadera actividad. Sea cual fuere nuestra ignorancia sobre el modo con que son producidas en nosotros las sensaciones, lo cierto es que las experimentamos en presencia de los cuerpos, que están ligadas con estos por relaciones de espacio y tiempo en un órden fijo y constante, que nos autoriza para pronosticar con toda seguridad lo que debe suceder en nuestros sentidos, si tales ó cuales cuerpos son puestos en relacion con nuestros órganos. La idea de actividad nos ofrece la de un principio de mudanzas en otros seres; los cuerpos las están produciendo de continuo en nosotros, real ó aparentemente. El ejercicio de las facultades sensitivas, implica una comunicacion con los seres corpóreos; y en esta comunicacion el ser sensitivo recibe de los cuerpos una multitud de impresiones, que le hacen sufrir continuas mudanzas.

[157.] Se dice que la experiencia enseña que los cuerpos son indiferentes para el reposo ó el movimiento; y se asienta como cosa indudable en los preámbulos de algunas obras de física que un cuerpo puesto en quietud permaneceria en el mismo estado por toda la eternidad, y que puesto en movimiento se moveria tambien por toda la eternidad en línea recta y siempre con la misma velocidad que recibiera desde un principio. No sé cómo se han podido conocer por experiencia semejantes proposiciones; yo sostengo que no solo no se han podido conocer, sino que la experiencia parece indicar todo lo contrario.

[158.] ¿Dónde se ha encontrado jamás un cuerpo indiferente para el movimiento ó el reposo? En todos los terrestres hallamos una tendencia al movimiento, cuando nó de otra clase, de gravitacion hácia el centro de la tierra. Los celestes que hemos podido observar, están todos en movimiento; y el cálculo de acuerdo con la experiencia nos los manifiesta sometidos á la atraccion universal: ¿dónde está la indiferencia para el reposo ó el movimiento, atestiguada por la experiencia? Mas bien deberemos decir que la experiencia nos atestigua una inclinacion general de los cuerpos hácia el movimiento.

[159.] Se nos objetará tal vez que esta inclinacion no dimana de ninguna actividad de los cuerpos, sino que es un simple efecto de una ley del Criador. Sea en buen hora; pero al menos no se diga que la experiencia nos presenta los cuerpos como indiferentes para el movimiento y el reposo; si se quiere, explíquese el movimiento sin actividad, sosténgase que no hay actividad, no obstante las apariencias *experimentales*; pero no se diga que estas apariencias demuestran la falta de actividad.

[160.] Si pongo sobre mi bufete un cuerpo, permanece en reposo, y allí le encuentro al dia siguiente y le encontraré á la vuelta de muchos años. El cuerpo sin embargo, no está indiferente para el movimiento ó el reposo; allí se está quieto, pero va ejerciendo continuamente su actividad; así lo muestra su presion sobre el bufete que le sustenta. Este ejercicio es incesante, se le experimenta en todos los momentos, como lo prueba el que si se le quiere levantar ofrece resistencia, si se aparta el bufete se cae, si se le pone la mano debajo la comprime, y hace cambiar de forma los cuerpos blandos sobre que pesa.

[161.] El decir que la atraccion del centro de la tierra obra sobre el cuerpo, no prueba nada contra la actividad corpórea, antes bien la confirma; pues que este centro es otro cuerpo, y así quitando la actividad al uno la damos al otro. Además segun todas las observaciones, la atraccion es recíproca, y por consiguiente la actividad atraente se halla repartida entre todos los cuerpos.

[162.] El mundo corpóreo, lejos de ofrecernos una masa inerte, nos presenta mas bien la apariencia de una actividad que despliega fuerzas colosales. Colosal es la masa de los cuerpos que se mueven por los espacios; colosal es la órbita que describen; colosal la velocidad con que la recorren; colosal la influencia, al menos aparente, que ejercen los unos sobre los otros; colosal la distancia al través de la cual se ponen en comunicacion. ¿Donde está la falta de actividad atestiguada por la experiencia? Raudales de luz inundan los espacios produciendo en los seres sensitivos los admirables fenómenos de la vision; raudales de calórico se extienden en todas direcciones y llevan por todas partes el movimiento y la vida; ¿dónde está la falta de actividad atestiguada por la experiencia? La vegetación que cubre nuestro globo, los fenómenos de la vida que experimentamos en nosotros mismos y en esa muchedumbre de animales que nos rodean, ¿no han menester de un continuo movimiento de la materia, de un flujo y reflujo por decirlo así, de acciones y reacciones que los cuerpos ejercen los unos sobre los otros, en la realidad ó en la apariencia? Los fenómenos de la electricidad, del magnetismo, del galvanismo ¿no nos ofrecen mas bien principios de mucha actividad, orígen de movimiento donde quiera que se hallen, que no objetos indiferentes para el movimiento ó para el reposo? Las ideas de actividad, de fuerza, de impulso, nos han sido sugeridas no solo por nuestra actividad interna, sino tambien por la experiencia del mundo corpóreo que despliega á nuestros ojos bajo leyes constantes, una continua variedad de escenas magníficas, cuyo orígen parece indicar un fondo de actividad incalculable.

[163]. Véase pues cuán sin fundamento se apela á la experiencia para combatir la existencia de una causalidad corpórea, y cuánto mas acordes van con dicha experiencia los filósofos que otorgan á los mismos cuerpos una actividad verdadera. Al señalar los límites de nuestra intuicion en lo tocante á la causalidad y actividad en sí mismas (Cap.s XI y XIII) he dicho lo bastante para que no se crea que juzgo posible el demostrar metafísicamente la existencia de actividad en el mundo corpóreo; pero no

puedo menos de insistir en que si algo vale en favor de la causalidad la relacion constante de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, si algo vale la sucesion invariable de unas cosas despues de otras; es preciso inclinarse á la opinion de que hay en los cuerpos verdadera actividad: que en un órden secundario se halla en los unos la razon de las mudanzas en los otros; y que por consiguiente hay en el mundo corpóreo un encadenamiento de causas segundas hasta llegar á la primera donde está el orígen y la razon de todo.

CAPÍTULO XVI.

CAUSALIDAD INTERNA.

[164.] La conciencia nos atestigua que hay en nosotros una verdadera facultad productiva de ciertos fenómenos internos. Es indudable que concentrando la atencion por medio de un acto libre de la voluntad, experimentamos una produccion de imágenes y de ideas. Las obras de imaginacion, son una muestra irrecusable de nuestra actividad interna. Las sensaciones nos suministran los materiales en bruto; pero con ellos levanta la fantasía edificios admirables. Aquella nueva forma ¿quién se la ha dado sino nosotros mismos? Preciso es confesar que si carecemos absolutamente de actividad, la naturaleza nos alucina completamente, haciéndonos creer que somos muy activos.

Los simples recuerdos nos ofrecen otra muestra de verdadera actividad. Nos proponemos pensar en un país que hemos visto detenidamente, y deseamos recordar sus pormenores: al imperio de la voluntad la imaginacion se excita y va desplegando á nuestra intuicion las escenas que viéramos en otro tiempo. Se dirá que estas imágenes ya existian y que solo ha sido necesario despertarlas, pero no se puede negar que no existian en acto pues que no teníamos de ellas conciencia actual; y que para lograr su reaparicion ha sino necesario y *suficiente* el imperio de nuestra voluntad. Esta presencia nueva algo añade á su estado habitual; pues bien, ese algo se ha producido dentro de nosotros, con solo quererlo.

Es verdad que no conocemos el *modo* de esta produccion; pero lo cierto es que la conciencia nos asegura de que sigue inmediatamente á un acto de nuestra voluntad: y que por tanto tenemos cuando menos un vehemente indicio, de que con respecto á esas imágenes, hay en nosotros una fuerza productiva del tránsito de su estado habitual al actual. Lo mismo se puede decir de todos los recuerdos; y si bien experimentamos con harta frecuencia que no podemos recordar todo lo que queremos, esto solo prueba que nuestras facultades activas son limitadas por ciertas condiciones de que no se pueden libertar.

[165.] Prescindiendo de los recuerdos ¿quién no ha experimentado la elaboracion de conceptos al meditar sobre una materia? ¿Nuestras ideas son las mismas cuando comenzamos á reflexionar sobre un objeto, que cuando hemos meditado sobre él durante largas horas? nó ciertamente. Á veces no hemos recogido ningun dato nuevo, no hemos leido ningun libro ni oido ninguna observacion que nos pudiera ilustrar, y sin embargo por sola la fuerza de la reflexion propia, nos hemos formado ideas claras y distintas, cuando antes solo las teníamos confusas. Con decir que las nuevas ideas son el resultado de otras que se hallaban ya en nuestro espíritu no se prueba que no haya en el entendimiento verdadera actividad; porque este resultado, sea cual fuere su orígen, es siempre una cosa nueva; produce en el alma un nuevo estado; porque ahora sabe perfectamente lo que antes ignoraba del todo, ó conocia muy en confuso. En una curva la relacion de la subsecante á la secante, y la de la subtangente á la tangente son ideas geométricas que se hallan al alcance de los entendimientos mas comunes; así como la semejanza de los triángulos que se pueden excogitar para comparar unas líneas con otras, y la aproximacion sucesiva con que la subsecante se acerca á la subtangente, y la secante á la tangente; pero de aquí á reducir todos estos elementos á un punto de donde brota con vivísima luz la admirable teoría del cálculo infinitesimal, hay una distancia inmensa; ¿se dirá que los genios que salvaron esta distancia, no pensaron nada nuevo, porque tenian en sí los elementos de cuya combinacion resulta la teoría?

[166.] Si en algunos fenómenos se ve con toda claridad la actividad productiva, es ciertamente en los actos de la voluntad libre: ¿á qué se reduce la libertad, si el alma no produce sus voliciones? Si estas no son mas que fenómenos producidos por otro ser, y en los cuales el alma no tiene otra parte que el ser sujeto de los mismos, la libertad no significa nada. Es hasta contradictorio el decir que el alma sea libre, y negarle al mismo tiempo que sea el principio de sus determinaciones.

[167.] La simple inteligencia, hasta la mera sensibilidad, y en general todo fenómeno que implica conciencia, parece ser el ejercicio de una actividad; y en este sentido llevo explicado (Cap. XII) que tenemos intuicion de la actividad interna. Si entender, si querer, si el tener conciencia de que se siente, no son *acciones*, no sé dónde podremos hallar el tipo de una verdadera accion. El percibir una cosa; el quererla; el acto imperativo de la voluntad para emplear los medios que puedan proporcionárnosla son

indudablemente acciones: y la accion es el ejercicio de la actividad. La idea de la vida nos representa la actividad en su grado mas perfecto; y entre los fenómenos vitales, los mas perfectos son los que implican conciencia; si á estos no los llamamos acciones, es preciso decir que no tenemos ninguna idea de accion ni actividad.

Aunque no conozcamos el *modo* de la produccion, tenemos conciencia de esta produccion; tenemos intuicion de la accion en sí misma. Cuando vemos un movimiento corpóreo, vemos una modificacion pasiva; pero cuando experimentamos en nosotros los fenómenos de conciencia, vemos una accion, y por consiguiente tenemos intuicion del ejercicio de nuestra actividad.

[168.] Aquí se ofrece una objecion. Si los fenómenos internos, son verdaderamente acciones, ¿cómo es que con tanta frecuencia, son independientes de nuestra voluntad? Sufrimos dolores, á pesar nuestro; nos ocupan ideas que quisiéramos desechar; nos ocurren á veces pensamientos con una instantaneidad y espontaneidad, que mas bien parecen inspiraciones que fruto de nuestro trabajo; en casos semejantes, ¿dónde está la actividad? ¿No deberemos decir que estos fenómenos son puramente pasivos?

[169.] Esta objecion á primera vista tan concluyente, no prueba nada contra la actividad interna. En primer lugar, podria responderse que el estar el alma pasiva en algunos casos, no prueba que lo esté en todos; y que para afirmar la existencia de la actividad interna, nos basta que haya ciertos fenómenos producidos por ella. Pero ni siquiera es necesario conceder que la actividad no se encuentra en los casos que nos recuerda la objecion; pues que examinándolos á fondo se descubre que aun en ellos, el alma ejerce verdadera actividad.

El nervio de la dificultad consiste en que aparecen en nuestro interior algunos fenómenos sin el curso de nuestra voluntad, y á veces á pesar de ella; mas esto solo nos conduce á inferir que hay en nuestra alma funciones independientes del libre albedrío, sin obligarnos á creer que estas funciones no sean activas. Con esta observacion se desvanece la dificultad. Hay en nuestro interior fenómenos que nosotros no hemos querido, antes que apareciesen, ni despues; es verdad; luego hay en nuestro interior fenómenos

en que el alma está puramente pasiva; lo niego. La consecuencia es ilegítima; lo único que se puede inferir es que hay en nuestra alma fenómenos para cuya aparicion ó conservacion no es necesario el concurso de nuestra voluntad.

Una cosa semejante experimentamos con respecto al cuerpo: hay funciones que se ejercen independientemente de nuestro libre albedrío, como la circulacion de la sangre, la respiracion, la digestion, la asimilacion de los alimentos, la transpiracion y otras semejantes; pero las hay tambien que no se ejercen sino por el imperio de la voluntad, como el comer, el andar, y en general todo lo que se refiere al movimiento y posiciones de los miembros. ¿Quién prohibe pues que suceda en el alma una cosa semejante, y que haya facultades activas que se desenvuelvan, y produzcan varios fenómenos sin el concurso de la voluntad.

No creo que se pueda replicar nada á esta solucion; sin embargo, todavía me propongo ampliarla con algunas observaciones sobre el carácter de los fenómenos en que se quiere suponer que nuestra alma está puramente pasiva.

[170.] Se habla en la objecion de sensaciones dolorosas, las cuales efectivamente presentan un caso en que al parecer la actividad no existe de ningun modo. ¿Quién podria afirmar que un hombre á quien se le aplica un hierro candente, y que experimenta dolores atroces, ejerce en aquello mismo la actividad de su alma? ¿no es mas conforme á razon, el decir que el alma se halla puramente pasiva, y en un estado muy semejante al de un cuerpo que se comprime por la presion de otro cuerpo? Actividad, si alguna se ejerce en semejantes casos, es mas bien de reaccion contra la sensacion dolorosa. Si bien se reflexiona, en estas observaciones no hay ninguna dificultad cuya solucion no se halle en lo que acabo de exponer en el párrafo anterior. Convengo en que la sensacion dolorosa no depende de la libre voluntad del que la sufre, y que la accion libre de este se ejerce contra la misma sensacion; pero esto no quita que haya en el alma una verdadera actividad en el mero hecho de sentir, y sí únicamente que el ejercicio de esta actividad se halla sometido á condiciones necesarias, las cuales cuando existen, son mas poderosas para el desarrollo de ella, que no lo es nuestra voluntad para impedirle. Nada mas cierto que el desarrollo de ciertas facultades activas, independientemente de nuestro libre albedrío: ¿qué cosa

mas activa que las pasiones vehementes? y sin embargo, muchas veces nos es imposible dejar de sentirlas; y es necesario todo el imperio de la voluntad libre, para que no traspasen los límites de la razon.

[171.] La sensacion en sí misma, no puede ser toda pasiva; y los que sostienen esta opinion manifiestan haber meditado poco sobre los hechos de conciencia. Estos hechos son esencialmente individuales; y en cuanto hechos de conciencia, son absolutamente incomunicables. Otro puede experimentar un dolor muy parecido y aun igual al que yo siento; pero no puede experimentar el mismo dolor *numéricamente* considerado; porque mi dolor es tan esencialmente mio, que si no es mio no existe. Luego el dolor no puede serme comunicado como una entidad individual; y para producirle en mí, lo único que se puede hacer es excitar mi fuerza sensitiva para que lo experimente.

Esta observacion manifiesta que las sensaciones no pueden ser hechos meramente pasivos. La modificacion pasiva es *recibida* toda; el sujeto paciente *no hace* nada. Desde el momento que el sujeto tiene en sí algun principio de su modificacion, no es puramente pasivo. La sensacion no puede ser *recibida* toda; debe *nacer* en el sujeto sensitivo, por tal ó cual influencia, con tal ó cual ocasion; pero el ser que la experimenta ha de contener un principio de su propia experiencia, de lo contrario es un ser *sin vida*; no puede sentir.

[172.] En la objecion se habla de sensaciones dolorosas como si su necesidad fuera una excepcion de la regla general; pero es de notar que no hay aquí excepcion ninguna, y que todas las sensaciones, sean gratas ó ingratas, son necesarias igualmente, con tal que nuestras facultades sensitivas se hallen bajo condiciones en que pueden desplegarse. Tan necesario es el sentir dolor en la mano si me aplican á ella un carbon encendido, como la vista de un cuadro halagüeño, si me lo ponen delante de los ojos.

[173.] La espontaneidad de los fenómenos internos, en el órden intelectual puro, ó en el de la imaginacion ó sentimiento, confirma la existencia de una actividad independiente de nuestro libre albedrío, y de ningun modo indica que semejantes fenómenos sean puramente pasivos.

Aquí es de notar una circunstancia importante. El ejercicio de las funciones del alma está ligado con los fenómenos de la organizacion. La experiencia enseña que segun la disposicion del cuerpo, el espíritu se siente con mas ó menos actividad: es una verdad conocida de muy antiguo que ciertos licores generosos tienen su fuerza inspiradora. El estado de la digestion causa sueños pesados y abruma la fantasía con apariciones espantosas; la fiebre exalta la imaginacion ó la abate; á veces produce un aumento de fuerzas intelectuales, á veces causa un estupor en que la inteligencia se extingue. Estos fenómenos cuando se presentan en su grado mas alto, como sucede en una fuerte perturbacion de las funciones orgánicas, ofrecen mas cuerpo á la observacion: pero esto mismo indica que antes de llegar al extremo hay una extensa escala; de suerte que algunos fenómenos cuya aparicion espontánea nos parece inexplicable, dependerán quizás de ciertas condiciones desconocidas á que se hallara sometida nuestra organizacion. Sea cual fuere la opinion que se adopte sobre la igualdad ó desigualdad de las almas humanas, nadie duda de que las diferencias en la organizacion pueden influir en el talento y en la índole; y que ciertos espíritus de facultades extraordinarias, deben una parte de sus dotes á una organizacion privilegiada.

De estas consideraciones se infiere que lo que se llama, espontaneidad del alma, y que tanto llama la atencion de algunos filósofos modernos, es un fenómeno muy generalmente conocido, que ni destruye la actividad interna ni nos dice nada nuevo sobre el carácter de esta actividad.

Es cierto que hay en nuestra alma ciertos fenómenos independientes del libre albedrío; pero tambien es indudable que la presencia de ellos es á veces inesperada y repentina, porque nos son desconocidas las condiciones de organizacion con las cuales se encuentra ligada. Esto, si bien se considera, no es mas que extender á mayor número de casos, lo mismo que observamos frecuentemente en los hechos psicológicos, efectos de causas morbosas; y que además experimentamos constantemente en las sensaciones. ¿Qué es una sensacion, sino una aparicion repentina de un fenómeno en nuestra alma, por efecto de una alteracion del estado de los órganos?

[174.] No quiero decir con esto que todos los pensamientos espontáneos, y en general todos los fenómenos que aparecen repentinamente en nuestro

interior sin preparacion conocida, nazcan de las afecciones de la organizacion; solo he querido recordar un hecho fisiológico y psicológico, cuyo olvido puede producir divagaciones inútiles, y hasta perjudiciales. Al leer las obras de algunos filósofos modernos que tratan de este punto, parece que se proponen allanar el camino para sostener luego que la razon individual no es mas que un fenómeno de la razon universal y absoluta; y que las inspiraciones, y en general todos los fenómenos espontáneos independientes de nuestro libre albedrío, son indicios de que la razon absoluta se aparece á sí misma en la razon humana; que lo que llamamos nuestro yo, es una modificacion del ser absoluto; y que la personalidad de nuestros seres no es mas que una fase de la razon absoluta é impersonal.

[175.] Lo que se llama la espontaneidad, la intuicion de los tiempos primitivos, no puede ser otra cosa á los ojos de la razon y de la crítica, que la primitiva enseñanza que recibió de Dios el linaje humano; todo cuanto dicen en contra algunos filósofos modernos, es una repeticion, bien que algo disfrazada, de los sofismas de los incrédulos de todas épocas, presentados bajo engañosas galas por hombres que abusan de su talento. Léanse con reflexion los escritos á que aludimos, despójeselos de algunas palabras altisonantes y enigmáticas, y no se encontrará en ellos nada que no dijeran á su modo Lucrecio y Voltaire.

CAPÍTULO XVII.

ACLARACIONES SOBRE LA ESPONTANEIDAD.

[176.] Nada mas fácil que escribir algunas páginas brillantes sobre el fenómeno de la espontaneidad: el genio de los poetas, de los artistas, de los grandes capitanes de todos los siglos; los tiempos fabulosos y los heróicos; el misticismo; las religiones, todo lo aprovechan algunos filósofos de nuestros dias, para escribir trozos, que ni son de filosofía, ni de historia, ni de poesía; y que solo deben mirarse como raudales de palabras, relumbrantes y sonoras, que escritores de fantasía galana y facundia inagotable derraman sobre el abrumado entendimiento del cándido lector. Y bien ¿á qué se reduce esa espontaneidad, esa inspiracion de que tanto se nos habla? Fijemos las ideas, consignando y clasificando los hechos.

[177.] La razon propiamente dicha, no se desplega en el espíritu humano completamente aislado de otros espíritus; y no bastan á despertarla los espectáculos de la naturaleza. La estupidez de los niños encontrados en los bosques, y la escasa inteligencia de los sordo-mudos, son irrecusable prueba de esta verdad.

[178.] El espíritu humano puesto en comunicacion con otros espíritus, experimenta un desarrollo en parte espontáneo y directo, en parte laborioso y reflexivo. Este es otro hecho que sentimos todos en nosotros mismos. Los espíritus á proporcion de que sus cualidades son mas aventajadas, se desenvuelven con mas espontaneidad.

[179.] De los pensamientos que nos ocurren repentinamente y que nos parecen puramente espontáneos, no pocos son reminiscencias mas ó menos fieles de lo que hemos leido, ú oido, ó reflexionado anteriormente; y por consiguiente dimanan de un hecho *preparatorio*, del cual no nos acordamos. Así se explica, por qué la inventiva en todos géneros se perfecciona con el trabajo.

[180.] Como en el desarrollo de las facultades del alma, ejerce poderosa influencia la organizacion de nuestro cuerpo, podemos decir que la

espontaneidad de algunos fenómenos internos, está ligada con ciertas alteraciones de nuestra organizacion.

[181.] No hay ninguna dificultad *filosófica* en admitir una comunicacion *inmediata* de nuestro espíritu con otro espíritu superior; y por consiguiente tampoco la hay en conceder que algunos fenómenos internos espontáneos, nacen de la influencia directa que dicho espíritu superior ejerce sobre el nuestro.

[182.] El género humano no ha tenido primitivamente un desarrollo espontáneo, independiente de la accion del Criador; la filosofía nos indica la necesidad de una enseñanza primitiva, sin la cual el espíritu humano no habria salido jamás de un estado de embrutecimiento y estupidez. Esta última observacion merece algunas aclaraciones.

[183.] La religion nos atestigua una instruccion y educacion primitivas del linaje humano, hechas por el mismo Dios en la persona del primer hombre: esto es altamente conforme á la enseñanza de la razon y de la experiencia.

Nuestro espíritu posee innumerables gérmenes, pero es preciso que una causa externa los desarrolle. Un hombre enteramente solo desde su niñez, ¿qué seria? poco mas que un bruto: la piedra preciosa estaria cubierta con tierra grosera, que no la dejaria brillar.

La palabra no produce ni puede producir la idea; esto es cierto; la razon de las ideas no está en el lenguaje; la razon del lenguaje está en las ideas. La palabra es un signo: y no se significa lo que no se concibe. Pero este signo, este instrumento, es de un uso maravilloso: las palabras son al entendimiento lo que las ruedas á la potencia de una máquina; la potencia le da el movimiento, pero la máquina no andaria sin las ruedas. Faltando la palabra, la inteligencia podria tener algun movimiento; pero muy lento, muy imperfecto, muy pesado.

[184.] La Biblia nos presenta al hombre hablando luego de criado: el lenguaje le fué pues enseñado por Dios. Este es otro hecho admirable que la razon confirma plenamente. El hombre no puede inventar el lenguaje. Esta invencion excede á cuantas se pueden imaginar ¿y se quiere atribuirla á hombres tan estúpidos como son los que carecen del lenguaje? Menos extraño seria que un hotentote inventara de repente el cálculo infinitesimal.

[185.] El hombre mas rudo que sabe una lengua, posee un tesoro de ideas mayor de lo que se cree. En el discurso mas sencillo se encuentran muchas ideas físicas, metafísicas y morales. En el grado mas ínfimo del estado social, se oyen discursos semejantes al siguiente: «no he querido perseguir mas lejos la fiera, por temor de que irritada, no hiciese daño.» Aquí hay las ideas de tiempo, de acto de voluntad, de accion, de continuidad, de espacio, de causalidad, de analogía, de fin y de moral.

Tiempo pasado = no *he*
Idea de acto de voluntad = *querido*,
Accion = *perseguir*.
Continuidad = *mas*,
Espacio = *lejos*.
Analogía = *irritada*.

Pues que por la irritacion observada en otros casos, se infiere la del presente; y además se conoce la irritacion, por lo que nos sucede cuando nos molestan.

Motivo y fin = *por temor de que* irritada etc, etc.
Causalidad = no *hiciese daño*.
Moralidad = el *no dañar á otros*.

[186.] La ciencia va descubriendo la afinidad de las lenguas, encontrándolas reunidas en grandes centros: las lenguas de los salvajes no son elementos, sino fragmentos: no son la palabra balbuciente de la infancia, sino la pronunciacion torpe y extravagante de la degradacion y embriaguez.

[187.] La palabra no puede producir en el espíritu la idea de una sensacion que no tenga: todos los discursos del mundo no darian la idea de color á un ciego de nacimiento. Mucho menos podrán resultar de la palabra las ideas puras, distintas de toda sensacion; y esto es una razon poderosa en favor de las ideas innatas.

[188.] Las ideas de unidad, número, tiempo, causalidad, expresan cosas no sensibles; luego no pueden ser producidas en nosotros por ninguna representacion sensible expresada por palabras. Sin embargo, estas ideas existen en nosotros como gérmenes susceptibles de un gran desarrollo; primero por la experiencia de los sentidos, y luego por la reflexion. El niño

que habiendo acercado su mano á la lumbre se quema, comienza á percibir la relacion de causalidad, que luego generaliza y depura. Las grandes ideas de Leibnitz sobre la causalidad, eran la idea de un Leibnitz niño. La diferencia estaba en el desarrollo. Así la organizacion de la colosal encina, se halla bajo la corteza de la bellota.

Unos han dicho que el entendimiento del hombre era como una tabla rasa en que nada hay escrito; otros que era un libro que bastaba abrir para leer; yo creo que se podria comparar á uno de esos papeles escritos con tinta incolorada, que parecen blancos hasta que una friccion de un líquido misterioso hace salir los caractéres negros. El líquido mágico es la instruccion y la educacion.

[189.] Yo quisiera que se me mostrara un pueblo que por sí solo haya salido del estado salvaje, ni aun del bárbaro. Todas las civilizaciones que se conocen están subordinadas unas á otras por una cadena no interrumpida. La civilizacion europea debe mucho al cristianismo, y algo á la romana; la romana á la griega; la griega á la egipciaca; la egipciaca á la oriental; y allí se encuentra un velo que con nada se levanta, sino con los primeros capítulos del Génesis.

[190.] Para conocer al espíritu humano es preciso estudiar la historia de la humanidad: quien aisla demasiado los objetos corre peligro de mutilarlos; por esta razon se han escrito tantas frivolidades ideológicas que han pasado por investigaciones profundas, no obstante que distaban tanto de la verdadera metafísica como el arte de disponer simétricamente un museo, de la ciencia del naturalista.

[191.] Si se defienden las ideas innatas, tampoco se puede negar á nuestro entendimiento una fuerza para componer otras nuevas, á medida que los objetos, y sobre todo la locucion, le excitan á ello; de lo contrario seria menester decir que nada aprendemos ni podemos aprender, y que lo tenemos ya todo de antemano en nuestro espíritu, como escrito en un libro. Nuestro entendimiento parece una caja donde hay todos los caractéres; mas para decir algo, ha menester de la mano del cajista.

Esta imágen de los caractéres de imprenta me recuerda un hecho ideológico que importa consignar: hablo del escasísimo número de ideas que hay en nuestra mente, y de la asombrosa variedad de combinaciones á que se

prestan. Cuanto hay en el órden intelectual, se puede encerrar en las categorías; las que, ora se adopten las de Aristóteles, ora las de Kant, ú otro cualquiera, siempre se reducen á muy pocas. Cada idea de esas que se pudieran llamar matrices, se parece á un rayo de luz que pasando sucesivamente por innumerables prismas, y reflejando en muchos espejos, presentase infinita variedad de colores, matices y figuras.

Como nuestro pensamiento se reduce casi todo á la combinacion, y esta puede hacerse de tantas maneras, es singular la comunidad necesaria que en las combinaciones fundamentales tienen todos los espíritus. En los puntos secundarios hay divergencia; mas nó en lo principal. Esto prueba que la razon humana, en su existencia y en su desarrollo, depende de una inteligencia infinita causa de todos los espíritus, y maestra de todos ellos.

[192.] En apartándose de estas doctrinas, tan acordes con la filosofía y la historia, la espontaneidad, ya sea del hombre, ya sea del linaje humano, ó no significa nada, ó expresa las vagas y absurdas teorías del panteismo idealista.

CAPÍTULO XVIII.

CAUSALIDAD FINAL. MORALIDAD.

[193.] Los seres activos que obran por conocimiento, necesitan tener, á mas de su actividad eficiente, un principio moral de sus determinaciones. Para querer, no basta la sola facultad de querer, es necesario conocer lo que se quiere; pues nada es querido sin ser conocido. Esto da orígen á la *causalidad final*, esencialmente distinta de la eficiente, y que solo tiene lugar en los seres dotados de inteligencia.

[194.] Recordando lo que se ha dicho (Cap. X) podemos notar que las causas finales forman una serie distinta de las eficientes; y que lo que en estas es accion física, es en aquellas influencia moral. En la pintura de un cuadro, la serie de la causalidad eficiente, es esta: el pincel, la mano, los músculos, los espíritus animales, el imperio de la voluntad. Con esta serie, siempre necesaria para que el cuadro se pinte, se pueden combinar diferentes series de causalidad final. El artista puede haberse propuesto las que siguen. Lucir su ingenio y esto para adquirir fama, y la fama para disfrutar el placer que se experimenta con una nombradía gloriosa. Otra serie: contentar una persona, para quien se trabaja el cuadro; y esto para que la persona pague una cantidad de dinero; y el dinero, ó para las necesidades del artista, ó para sus placeres. Otra: buscar en la pintura la distraccion de una pesadumbre; y esto para conservar la salud. Es evidente que se pueden excogitar muchas series de una influencia puramente moral ó intelectual, series que solo concurren á la produccion del efecto en cuanto se combinan con la serie eficiente, influyendo en la determinacion del artista.

[195.] Esta influencia moral puede ejercerse de dos maneras: arrastrando necesariamente la voluntad, ó dejándola con facultad para querer ó no querer; en el primer caso hay una espontaneidad voluntaria, pero necesaria; en el segundo, hay una espontaneidad libre. Todo acto libre es voluntario, mas nó todo acto voluntario es libre. Dios quiere libremente la conservacion de las criaturas; pero quiere necesariamente la virtud, y no puede querer la iniquidad.

[196.] Mientras atendemos únicamente á la causalidad de eficiencia, no hallamos mas que relaciones de causas y efectos; pero en atendiendo á la causalidad final, se presenta un nuevo órden de ideas y de hechos: *la moralidad*. Ante todo consignemos la existencia del hecho.

[197.] Bien y mal, moral, inmoral, justo, injusto, derecho, deber, obligacion, mandato, prohibicion, lícito, ilícito, virtud y vicio, hé aquí unas palabras que todos emplean de continuo y aplican á todo el curso de la vida, á todas las relaciones del hombre con Dios, consigo mismo y con sus semejantes, sin ninguna duda sobre su verdadero significado, y entendiéndose perfectamente unos á otros; cual si hablasen de los colores, de la luz ó de otros objetos de nuestros sentidos. Al oir la palabra lícito ó ilícito aplicada a un acto ¿quién pregunta lo que significa? Cuando se dice este hombre es virtuoso, aquel vicioso, ¿quién duda sobre el sentido de estas expresiones? ¿Hay nadie que encuentre alguna dificultad en comprender lo que significan estas otras: tiene derecho á ejecutar este acto, está obligado á cumplir con tal circunstancia, este es su deber, ha faltado á su deber, esto está mandado, aquello está prohibido, esto es justo, aquello es una injusticia, esto es una virtud heróica, aquello una maldad, un crímen? No hay ideas mas comunes, mas vulgares, corren entre los ignorantes como entre los sabios, en los pueblos bárbaros como en los cultos, en la juventud de las sociedades como en su infancia y vejez, en medio de costumbres puras como de la corrupcion mas escandalosa: expresan algo primitivo, innato en el espíritu humano, algo indispensable á su existencia, algo de que no puede despojarse mientras está en el ejercicio de sus facultades. Habrá mas ó menos equivocacion ó extravagancia en la aplicacion de dichas ideas á ciertos casos particulares; pero las ideas matrices de bueno y malo, justo é injusto, lícito é ilícito, son las mismas en todos tiempos y países, forman como un ambiente en que el espíritu humano respira y vive.

[198.] Es notable que ni aun aquellos que niegan la diferencia entre el bien y el mal, pueden prescindir de esta diferencia. A un filósofo que está escribiendo un tratado en que se burla de lo que él llama *preocupaciones* del humano linaje sobre la diferencia entre el bien y el mal, decidle: «me parece, señor filósofo, que es V. un insigne malvado, pues que de tal modo se propone combatir lo mas santo que hay sobre la tierra;» y veréis como se olvida de su filosofía, y de cuanto ha dicho sobre el *vano* significado de las palabras virtud y vicio, y se indigna de verse calificado de esta manera, y se

defiende con calor, y se empeña en probaros que es el hombre mas virtuoso del mundo, y que en aquello mismo está dando repetidas pruebas de *lealtad*, de *sinceridad*, de *honradez*. Poco importa que allá en sus altas teorías, la honradez, la lealtad y la sinceridad sean palabras destituidas de sentido, puesto que nada significan ni pueden significar, en no admitiendo un órden moral; el filósofo arrostra sin vacilar una inconsecuencia, ó mejor diremos, ni aun repara en ella: las ideas y sentimientos morales se agitan en su alma desde el momento que se le llama inmoral: deja de ser sofista y vuelve á ser hombre.

[199.] La idea de este órden moral, ¿podrá ser una preocupacion que no teniendo cosa alguna que le corresponda en la realidad, y sin fundamento en la naturaleza humana, deba su origen á la educacion, de suerte que hubiese sido posible que los hombres viviesen sin ideas morales ó con otras directamente contrarias á las que ahora tenemos? Si es preocupacion, ¿cómo es que sea general á todos los tiempos y países? ¿quién la ha comunicado al humano linaje? ¿quién ha sido tan hábil y tan poderoso, para lograr que la adoptasen todos los hombres? ¿cómo se ha conseguido que las pasiones, hallándose en posesion de la libertad, renunciasen á ella, admitiendo un dique que les impide desbordarse, recibiendo un freno que de continuo las detiene y molesta? ¿Quién fué ese hombre extraordinario, cuya accion alcanzó á dominar todos los tiempos y países, las costumbres mas brutales, las pasiones mas violentas, los entendimientos mas obtusos, que pudo difundir la idea de un órden moral por toda la faz de la tierra, no obstante la diversidad de los climas, de las lenguas, de las costumbres, de las necesidades, de la variedad en el estado social de los pueblos, y que consiguió dar á esta idea del órden moral, tal fuerza, tal consistencia, que se conserva al través de todas las vicisitudes, á pesar de los mas profundos trastornos, entre las ruinas de los imperios, entre las fluctuaciones y transmigraciones de la civilizacion, permaneciendo como una columna que no pueden conmover las impetuosas olas de la corriente de los siglos?

No hay aquí la mano del hombre; un fenómeno de este género no nace de combinaciones humanas; se funda en la naturaleza misma; es indestructible porque es natural; así, y solo así, pueden explicarse su universalidad y permanencia.

[200.] El negar toda diferencia entre el bien y el mal, es ponerse en abierta contradiccion con las ideas mas arraigadas en el espíritu humano, con los sentimientos mas profundos y poderosos; todos los sofismas del mundo no serán capaces de persuadir á nadie, incluso el mismo sofista, que no hay ninguna diferencia intrínseca entre consolar á un afligido y aumentar su afliccion, entre socorrer á un infortunado y agravar su infortunio, entre agradecer un beneficio y dañar al bienhechor, entre cumplir la promesa y faltar á ella, entre hacer limosna y robar el bien ajeno, entre ser fiel á un amigo y hacerle traicion, entre morir por su patria y venderla alevemente á los enemigos, entre respetar las leyes del pudor y violarlas con descaro, entre la sobriedad y la embriaguez, entre la templanza en todos los actos de la vida y el desórden de las pasiones desbocadas. No hay razon, no hay ingenio, no hay cavilacion, de ninguna especie, capaces de borrar esta línea divisoria. El sofista discute, imagina, finge, sutiliza, pero todo es en vano; la naturaleza está aquí: ella dice al insensato: hasta aquí llegarás, y aquí se quebrantará el orgullo de tus olas.

[201.] Si no hay diferencia intrínseca entre el bien y el mal, y todo cuanto se dice sobre la moralidad ó inmoralidad de las acciones no es mas que un conjunto de palabra sin sentido, ó que al menos no tienen otro que el recibido de las convenciones humanas, ¿cómo es que mientras el justo duerme sosegado en su lecho, el malvado se agita con el corazon destrozado por los remordimientos? ¿de dónde vienen aquellos sentimientos de amor y de respeto que nos inspira lo que llamamos virtud y la aversion que nos excita lo que apellidamos vicio? El amor á los hijos, la veneracion á los padres, la fidelidad con los amigos, la compasion por la desgracia, la gratitud hácia los bienhechores; el horror que nos causa un padre cruel, un hijo parricida, una esposa adúltera, un amigo desleal, un traidor á su patria, una mano salpicada con la sangre de una víctima, la opresion del desvalido, el desamparo del huérfano, la ingratitud con el bienhechor; estos sentimientos, ¿no muestran mas claro que la luz del dia, la mano del Todopoderoso esculpiendo en nuestras almas las ideas del órden moral, y fortaleciéndolas con sentimientos que instintivamente, aun cuando nos faltase el tiempo para reflexionar, nos indicasen el camino que debemos seguir?

[202.] No niego que en el exámen de los fundamentos de la moral se tropieza con graves dificultades; convengo en que el análisis de la ciencia

del bien y del mal es uno de los puntos mas recónditos de la filosofía; pero estas dificultades nada prueban contra la expresada diferencia. Nadie niega la existencia de un edificio aunque no se pueda descubrir hasta dónde llegan sus cimientos; la misma profundidad es un indicio de su solidez, una garantía de su duracion. La diferencia entre el bien y el mal demostrada *à priori* por los sentimientos mas íntimos del corazon humano, se puede evidenciar con solo atender á los resultados que produce su existencia ó no existencia. Admitamos el órden moral é imaginemos que todos los hombres arreglan su conducta conforme á esta *preocupacion*. ¿Cuál es el resultado? el mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos, usan con templanza de los dones de la naturaleza, comparten su dicha, se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad, reina la armonía mas encantadora; si el órden moral es una preocupacion, necesario es confesar que jamás la hubo de consecuencias mas grandes, mas saludables, mas bellas; si la virtud es una mentira, jamás la hubo mas útil, mas hermosa, mas sublime.

[203.] Hagamos la contraprueba. Supongamos que la *preocupacion* desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el órden moral es una vana ilusion y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad y de las obras; ¿cuál será el resultado? Destruido el órden moral quedará solo el físico; cada cual pensará y obrará segun sus cálculos, pasiones ó caprichos; no habrá mas guia para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza ó las frias especulaciones del egoismo; el individuo se convertirá en un monstruo, la familia verá rotos todos sus lazos; y sumida la sociedad en un caos espantoso, caminará rápidamente á su total aniquilamiento. Estas son las consecuencias necesarias del destierro de la *preocupacion*. El lenguaje mismo quedaria horriblemente mutilado si desapareciesen las ideas del órden moral: una conducta buena ó mala serian palabras sin sentido: la alabanza y el vituperio carecerian de objeto; la misma vanidad perderia gran parte de su pábulo; la lisonja deberia limitarse á las prendas naturales consideradas en el órden puramente físico: la palabra mérito, no podria pronunciarse sin caer en el absurdo.

[204.] Véase pues si hay dificultad de ninguna clase que pueda hacer admisibles tamañas consecuencias; quien, arredrado por las sombras que se descubren al examinar los primeros principios de la moral, se empeñase en negarla, seria tan insensato como el labrador que á la vista de un caudaloso

rio que fertiliza sus campiñas, se obstinase en afirmar que no existen las aguas fertilizadoras, fundado en la razon de que algunos despeñaderos inaccesibles le impiden acercarse al benéfico manantial.

CAPÍTULO XIX.

EXÁMEN DE ALGUNAS EXPLICACIONES DE LA MORALIDAD.

[205.] Se ha disputado mucho sobre el orígen y carácter de la moralidad de las acciones, sucediendo en esta materia lo mismo que en todas las demás; el entendimiento del hombre vacila y se confunde, siempre que trata de penetrar en los primeros principios de las cosas. Como no me propongo escribir un tratado de moral, y sí únicamente, analizar los fundamentos de esta ciencia, me limitaré á caracterizar, en cuanto me sea posible, las ideas y sentimientos primordiales del órden moral, sin descender á sus aplicaciones. Para esto, procederé como acostumbro, por el método analítico, descomponiendo el hecho consignado en el capítulo anterior, recorriendo varias exposiciones del mismo, y señalando la insuficiencia y la inexactitud de alguna de ellas, antes de llegar á la única que me parece verdadera y cumplida.

[206.] ¿Qué es bien? qué es mal? las cosas que son buenas ó malas ¿por qué lo son? ¿en qué consiste su bondad ó malicia? cuál es el orígen de estas propiedades?

Se dice que es bueno lo que es conforme á la razon, lo que se hace con arreglo a la ley eterna, lo que es agradable á Dios; y malo lo que se opone á la razon, lo que contradice á la ley eterna, lo que es desagradable á Dios. Esto es verdad; pero ¿resuelve cumplidamente la cuestion en el terreno científico?

El valor moral del dictámen de la razon depende de su conformidad con la ley eterna; cuando pues para fundar el órden moral se echa mano de la primera, se habla de una participacion de la segunda; luego no se tienen con esto dos resoluciones de la cuestion, sino una sola.

Los actos no pueden ser agradables ó desagradables á Dios, sino en cuanto son conformes á la ley eterna; luego el juzgar de la bondad ó malicia de los

actos por su relacion al agrado ó desagrado de Dios, es juzgarlos por su conformidad á la ley eterna.

Infiérese de lo dicho que acto conforme á razon, acorde con la ley eterna, ó agradable á Dios, aunque expresen diversos aspectos de una idea, no significan nada diferente, en cuanto se trata de explicar los cimientos del órden moral.

[207.] Las prescripciones de la ley eterna, no dependen de la *libre* voluntad de Dios; pues en tal caso se seguiria que Dios podria hacer lo bueno malo, y lo malo bueno. La ley eterna, no puede ser otra cosa que la razon eterna, ó bien la representacion del órden moral en el entendimiento divino. En tal caso, la moralidad parece, segun nuestro modo de concebir, que precede á su representacion; esto es, que la moralidad está representada en el entendimiento divino, porque ella es; pero no es, porque esté representada. En el órden moral llegamos á un caso semejante al de las esencias metafísicas y geométricas. Las verdades geométricas por ejemplo, son eternas en cuanto están representadas en la razon eterna; y esta representacion supone una verdad intrínseca en ellas mismas, y absolutamente necesaria, pues que de otro modo la representacion podria ser falsa. Mas, como quiera que dicha verdad ha de tener algun fundamento eterno (Lib. IV, Cap.s XXIV, XXV, XXVI y XXVII), y este no se halla en los seres finitos, se le ha de buscar en el ser infinito por esencia, donde está la razon de todo. Su entendimiento representa la verdad, y por tanto es verdadero; pero esta misma verdad se funda en la esencia del mismo ser infinito que la conoce.

[208.] Las verdades morales no se distinguen en este punto de las metafísicas; su orígen está en Dios, la moral no puede ser atea. ¿Por qué se representan en Dios unas cosas como buenas y otras como malas? buscar la razon de esto equivale á preguntar por qué los triángulos no se representan circulares, y los círculos triangulares. Si hay una necesidad intrínseca, ó no podremos señalar la razon de ella, ó de todos modos debemos llegar á una razon que no puede explicarse por otra razon. Siempre será preciso pararnos en un punto donde digamos: es así, y nada mas. La ulterior satisfaccion que en tal caso pudiéramos desear, nos es imposible alcanzarla, en no viendo intuitivamente la esencia infinita donde se halla la primera y la última razon de todo.

[209.] Para estar representadas las cosas como buenas ó malas, y aun para concebirlas representadas como tales, es necesario que se les suponga bondad ó malicia.

¿Qué es ser una cosa buena? si decimos que es el ser representada como buena en el entendimiento divino, hacemos entrar en la definicion la misma cosa definida: siempre queda la dificultad: ¿qué significa ser representada como buena?

La bondad no puede consistir en la simple representacion, de suerte que sea bueno todo lo que está representado en Dios, porque entonces se seguiria que todo es bueno porque todo está representado en Dios.

Luego para que una cosa sea buena, no solo debe ser representada, sino representada bajo tal ó cual carácter, que la constituya buena; en cuyo caso, hallamos aun en pié toda la dificultad: ¿cuál es este carácter?

[210.] Aclaremos las ideas comparando una verdad metafísica con una verdad moral. Todos los diámetros de un mismo círculo son iguales; esta verdad no depende de ningun círculo particular; se funda en la misma esencia del círculo; y esta á su vez, con todas sus propiedades y relaciones, se halla representada desde toda la eternidad en la esencia infinita, donde con la plenitud del ser, hay la representacion y el conocimiento de todas las participaciones finitas en que se pueden ejercer la sabiduría y la omnipotencia infinita. Todas las participaciones están sujetas al principio de contradiccion; en ninguna de ellas se puede verificar que el ser deje de excluir al no ser y recíprocamente; de aquí dimana la necesidad de todas las propiedades y relaciones, sin las cuales no subsiste el principio de contradiccion: entre ellas se cuenta la igualdad de todos los diámetros del mismo círculo.

[211.] Estas consideraciones sugieren la cuestion: ¿es posible explicar el órden moral del mismo modo que el metafísico y el matemático, manifestándole contenido en el principio de contradiccion?

[212.] Es fácil de notar que en todas las verdades metafísicas y matemáticas se expresa ó se niega la identidad. A es B, ó A no es B; á esto se reducen todas las proposiciones posibles; esta es la fórmula general de todas las verdades de un órden absoluto. De otra manera sucede en el órden moral,

donde nunca se expresa nada absolutamente, como lo indica la misma forma de las proposiciones morales. Dios es bueno. Aquí se expresa una verdad metafísica. Dios *debe ser* amado, ó en otros términos: *se ha* de amar á Dios. Aquí se expresa una verdad moral. Nótese la diferencia: en un caso se dice *es*, absolutamente; en el otro, *debe ser*, *se ha*, *hay obligacion de*, empleándose diferentes expresiones que todas significan una misma cosa; pero en todas ellas ha desaparecido el *ser*, como afirmacion absoluta. Al parecer ninguna proposicion moral puede expresarse de esta manera, atendiendo á los elementos primitivos de nuestras ideas morales, porque en todas estas proposiciones se implica la idea del deber, que es esencialmente una idea relativa.

[213.] El amar á Dios es bueno. Esta es una proposicion moral cuya estructura parece contradecir lo que acabo de establecer. Aquí se encuentra una afirmacion absoluta expresada simplemente por *es*, como en las proposiciones metafísicas ó matemáticas. No obstante, por poco que se reflexione, se echará de ver que este carácter absoluto desaparece, si se atiende á la naturaleza del predicado. ¿Qué significa *bueno*? hénos aquí con una idea esencialmente relativa, lo cual comunicará este mismo carácter á la proposicion que se presentaba como absoluta. El amar á Dios es bueno, significará: el amar á Dios es una cosa conforme á la razon ó á la ley eterna, ó agradable á Dios, ó una cosa á que estamos obligados; siempre una idea relativa, jamás una idea absoluta como estas otras: ser, no ser, triángulo, círculo etc. etc.

[214.] Bueno, dicen algunos, es lo que conduce al fin que corresponde al ser inteligente. Esta explicacion no debe confundirse con la teoría del interés privado; teoría rechazada por la religion, por los sentimientos del corazon, y combatida por los pensadores mas profundos; aquí, al hablar de fin se trata de un fin último, superior á lo que suele entenderse por la expresion: interés privado. Sin duda que el llegar al último fin, es un grande interés del ser inteligente; pero al menos este interés se toma en un sentido grandioso, que no alienta el desarrollo de un egoismo mezquino.

Reconocida esta diferencia entre las dos doctrinas, diré que tampoco esta última me parece admisible. La bondad moral ha de ser conducente al fin; mas esto no constituye el carácter de la moralidad. En efecto: ¿qué se entiende por fin? si se entiende el mismo Dios, acto moral será el acto que

conduce á Dios; en cuyo caso permanece en pié la dificultad, pues que faltará saber, qué se entiende por *conducir*. Si es el acarrear la felicidad, que consiste en la union con Dios ¿*cómo* se acarrea esta felicidad? Cumpliendo lo que Dios ha mandado—Cierto; pero entonces preguntaremos: 1.º por qué el hacer lo que Dios ha mandado, conduce á la felicidad; 2.º por qué Dios ha mandado unas cosas, y ha prohibido otras; lo cual equivale á plantear de nuevo la cuestion de la moralidad intrínseca.

[215.] Además, la idea de felicidad nos ofrece una cosa muy distinta de la de moralidad. Imaginando un ser que sacrifica toda su dicha por otros seres, tendremos la idea de un ser altamente moral, y sin embargo infeliz. Si la moralidad consistiese en la felicidad, la participacion de la felicidad seria la participacion de la moralidad; todo goce seria un acto moral; y solo podria ser inmoral, por no ser bastante vivo ó bastante duradero. A medida que nos elevaríamos á la idea de un goce mas duradero y vivo, nos formaríamos la idea de una moralidad mas alta; el goce mas exento de disgusto, seria el acto de moralidad mas pura: y ¿quién no ve que esto trastorna nuestras ideas morales, y repugna á nuestros sentimientos?

[216.] No basta decir que un ser moral alcanzará la felicidad; y que su felicidad será tanto mayor, cuanto mayor haya sido su moralidad; esto solo prueba que la felicidad es el premio de la virtud; pero no autoriza á confundir aquella con esta, el galardon con el mérito.

[217.] El confundir la moralidad con la dicha, es reducir la moral á una combinacion de cálculo, es despojar la virtud de ese brillo purísimo que nos atrae y encanta, y que nos la hace parecer tanto mas bella, cuanto mas unida está con el sufrimiento. Si identificamos la felicidad con la moralidad; el desinterés será un cálculo de interés, un sacrificio de un interés menor á un interés mayor, una pérdida en lo presente, para ganar en el porvenir.

Nó, la moralidad de las acciones, no es un negocio de cálculo: el virtuoso alcanza premio; puede tambien desear este premio; mas para que el acto sea virtuoso, se necesita algo mas que la combinacion para alcanzarle; es preciso que hallemos algo que haga el acto meritorio del premio; y ni siquiera concebimos que pueda estarle reservado el premio á ningun acto, sino porque en sí mismo es meritorio.

Cuando Dios ha preparado castigos para unos actos y premios para otros, ha debido hallar en ellos una diferencia intrínseca; y por esto les ha señalado destinos diferentes; pero segun el sistema que combatimos, los actos no serian buenos sino en cuanto conducentes al premio, y no habria ninguna razon porque condujesen á él los unos con preferencia, á los otros. Esta razon se ha de encontrar en una diferencia intrínseca de los mismos; si no se quiere caer en el absurdo de que todas los acciones son indiferentes en sí mismas, y que las malas podrian ser buenas, y las buenas malas.

[218.] El ser conducente al bien de la humanidad es otro carácter incompleto de la moralidad de las acciones. Desde luego salta á la vista, que esta moralidad, seria solamente la humana; y por tanto no comprenderia la moralidad intrínseca, que consideramos comun á todos los seres inteligentes.

[219.] Además; ¿de qué bien se trata? en qué estado se considera la humanidad? ¿Se habla de una sociedad constituida en nacion; ó de la humanidad propiamente dicha; de una generacion ó de muchas; de su destino en la tierra ó en el porvenir de la otra vida? ¿Se habla de su *bienestar*, ó de su desarrollo y perfeccionamiento prescindiendo de su mayor ó menor bienestar? Si la moralidad de las acciones se ha de tomar de su *conducencia*, por decirlo así, al bien general de la humanidad, ¿en qué consiste este bien supremo? ¿Es el desarrollo de la inteligencia, es el de la fantasía ó del corazon; es el de las artes útiles que proporcionan goces materiales? No se puede entonces poner como término la perfeccion moral, pues que por el supuesto, la moralidad seria un medio; y las acciones serian tanto mas morales, cuanto serian medios mas útiles para lograr el bien general.

[220.] Decir que la moralidad es únicamente objeto del sentimiento, y que no se puede señalar otro carácter de lo bueno, sino esa perfeccion misteriosa que sentimos en la virtud; es desterrar la moral como ciencia, cerrando completamente las puertas á toda investigacion. No niego que hay en nosotros un sentimiento moral; y que nuestro corazon abriga misteriosas simpatías por la virtud; pero creo que con este hecho, es muy compatible el estudio científico de los fundamentos del órden moral. Es necesario reconocer el carácter primitivo de algunos hechos de nuestro espíritu, y no empeñarse en querer explicarlo todo; pero conviene guardarse de la

exageracion, que en esto será tanto mas peligrosa, cuanto se cubrirá con el manto de la modestia.

CAPÍTULO XX.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DEL ÓRDEN MORAL.

[221.] En la moralidad ha de haber algo absoluto. No es posible concebir una cosa relativa sola, sin algo absoluto en que se funde. Además, toda relacion implica un término de referencia, y por consiguiente, aun cuando supongamos una serie de referencias, es necesario llegar al término último. Esto manifiesta por qué no satisfacen al entendimiento las explicaciones de la moralidad puramente relativas: la razon y hasta el sentimiento, buscan algo absoluto en que puedan fijarse.

A mas de este argumento puramente ontológico en favor de lo absoluto de la moralidad, hay otros mas al alcance del comun de los hombres, y no menos concluyentes.

[222.] En el ser infinitamente perfecto concebimos santidad infinita, independientemente de la existencia de las criaturas; ¿y qué es la *santidad* infinita, sino la perfeccion *moral* en un grado infinito? Esta razon es decisiva para todo el mundo, excepto los ateos: quien admite la existencia de Dios debe admitir su santidad; lo contrario repugna á la razon, al corazon, al sentido comun. Luego existe algo moral absoluto; luego la moralidad en sí misma, no puede explicarse por ninguna relacion de las criaturas á un fin; pues que la moralidad en un grado infinito, existiria, aun cuando no hubiese habido ni hubiese jamás, ninguna criatura.

[223.] Al concebir un ser inteligente criado, concebimos tambien la moralidad como una ley inflexible á que sus acciones deben sujetarse. Es de notar que esta moralidad la concebimos, aun suponiendo un ser inteligente enteramente solo: luego la moralidad no puede explicarse por la relacion de unas criaturas con otras. Fingid un hombre enteramente solo sobre la tierra ¿podréis concebirle exento de toda moralidad? ¿Será igualmente bello en el órden moral el que trabaje para perfeccionar su entendimiento y desarrollar armónicamente todas sus facultades, ó el que se abandone á instintos groseros confundiéndose con los brutos por su estupidez y envilecimiento?

Imaginad que desaparece la tierra y todo el universo corpóreo, y todos los seres criados, excepto una sola inteligencia: ¿podeis concebir á esta criatura enteramente exenta de toda ley moral? En sus pensamientos, en sus actos do voluntad, ¿podeis figuraros que sea todo indiferente, y que la moralidad sea para ella una palabra sin sentido? Es imposible, si no queremos luchar abiertamente con nuestras ideas primitivas, con nuestros sentimientos mas profundos, con el sentido comun de la humanidad. Hé aquí pues otra prueba de que hay en el órden moral algo absoluto, una perfeccion intrínseca, independiente de las relaciones mutuas de las criaturas; una belleza propia, en ciertas acciones de la criatura inteligente y libre.

[224.] La imputabilidad de las acciones nos ofrece otro argumento en confirmacion de la misma verdad. La moralidad no se mide nunca por el resultado; los quilates de ella se aprecian por lo *inmanente*; esto es, por los motivos que han impulsado á querer, por la mayor ó menor deliberacion que ha precedido al acto de la voluntad, por la mayor ó menor intensidad de este mismo acto. Si alguna vez se atiende á los resultados, todo el valor moral que á estos se atribuye nace de lo interior del alma: la prevision ó imprevision de ellos, ó la posibilidad ó imposibilidad de preverlos; el haberlos querido ó nó; el habérselos propuesto como objeto principal ó secundario; el haberlos deseado con ahinco ó el haberlos arrostrado con dolor y repugnancia; estas y otras consideraciones semejantes se tienen presentes cuando se quieren apreciar y graduar el mérito ó demérito de una accion que ha tenido tales ó cuales resultados. De donde se infiere que estos no significan nada en el órden moral, sino en cuanto está expresado en ellos el acto de la voluntad.

[225.] Este carácter de *inmanencia*, esencial á los actos morales, destruye por su base todas las teorías que fundan la moralidad en combinaciones externas, sean las que fueren; y demuestra que el acto de un ser inteligente y libre es bueno ó malo en sí mismo, prescindiendo absolutamente de todas sus consecuencias buenas ó malas, que de un modo ú otro no hayan estado contenidas en el acto interno. Un hombre, que por un acto cuyas consecuencias no previese ni pudiese prever, perjudicase gravemente á todo el linaje humano, seria inocente; y otro que con una intencion dañada, hiciese un gran beneficio á la humanidad entera, seria un perverso. Un hombre salva á su patria, por un sentimiento de vanidad, ó con un fin de ambicion ó de codicia: su accion salvadora, no es mirada como un acto

virtuoso. Otro, con la intencion mas desinteresada y pura, con el mas ardiente anhelo de salvar á su patria, la compromete, por un error, la pierde; este desventurado no deja de ser un hombre virtuoso; la misma accion funesta en resultados, es considerada como un acto de virtud.

[226.] ¿En qué consiste pues la moralidad absoluta? ¿dónde se halla el manantial oculto del cual fluye ese raudal de belleza que todos sentimos, que lo inunda todo, hermoseándolo todo; ese raudal con cuya falta se marchitaria el mundo de las inteligencias?

Me parece que en este punto, como en muchos otros, la ciencia no ha notado bastante la admirable profundidad de la Religion cristiana; esta lo ha dicho todo con una palabra tan tierna, como llena de sentido: *Amor*.

Permítaseme llamar muy particularmente la atencion de los lectores sobre la teoría que voy á desenvolver. Despues de tantas dificultades como hemos amontonado hasta aquí, sobre el fundamento del órden moral, necesario es que procuremos adquirir alguna luz sobre un objeto tan importante. Esta luz nos confirmará mas y mas una verdad que la ciencia nos pone de manifiesto repetidas veces: cuando se llega á los principios de las ciencias, ó á sus últimos resultados, estad seguros de que las ideas cristianas no os serán inútiles, y que os comunicarán alguna leccion de trascendencia; en el edificio de los conocimientos humanos las hallaréis iluminando el cimiento y la cúpula.

No se imagine el lector, que en vez de una teoría científica, voy á ofrecerle un capítulo de mística: estoy seguro de que al concluir la lectura, se hallará convencido, de que aun bajo el aspecto puramente científico, hay en esta doctrina mucha mas exactitud y profundidad que en otras cuyos autores se guardan de emplear la palabra *Dios*, como si este nombre augusto manchase las páginas de la ciencia.

[227.] La moralidad absoluta es el amor de Dios; todas las ideas y sentimientos morales son aplicaciones y participaciones de este amor.

Hagamos la prueba llevando este principio fecundo á todas las regiones del mundo moral.

¿Qué es la moralidad absoluta en Dios? ¿cuál es el atributo del ser infinito que llamamos santidad? El amor de sí mismo, de su perfeccion infinita. En

Dios no hay deber propiamente dicho, hay necesidad absoluta de ser santo; porque tiene necesidad absoluta de amar su perfeccion infinita. Así la moralidad en su sentido mas absoluto, en su grado mas alto, esto es la santidad infinita, es independiente de todo libre albedrío. Dios no puede dejar de ser santo.

[228.] Pero se preguntará por qué Dios se *ha de* amar á sí mismo? esta cuestion carece de sentido cuando se profundiza la materia sobre que versa; porque supone que se puede expresar exactamente en términos relativos lo que es enteramente absoluto. La proposicion: Dios se *ha de* amar á sí mismo no es exacta; la rigurosa exactitud solo se halla en esta otra: Dios se ama á sí mismo; porque expresa de una manera absoluta, un hecho absoluto. Si ahora se pregunta ¿por qué Dios se ama á sí mismo? responderemos que tanto valdria preguntar: por qué Dios se conoce á sí mismo; ó por qué entiende la verdad, ó por qué existe; en llegando á estas cuestiones nos encontramos en el orígen primitivo, con cosas absolutas, incondicionales; entonces, todo *porque* es absurdo.

[229.] Infiérese de esta doctrina que no es exacto que la moralidad no pueda ser expresada en una proposicion absoluta. Ella en sí misma, en su grado infinito, es una verdad absoluta; implica una identidad cuyo opuesto es contradictorio; por manera que considerada en su mayor altura, está no menos ligada con el principio de contradiccion, que todas las verdas metafísicas y geométricas. Hé aquí su fórmula mas simple: El ser infinito se ama á sí mismo.

[230.] Continuemos desenvolviendo esta doctrina.

Dios, en las profundidades de su inteligencia, ve desde toda la eternidad una infinidad de criaturas posibles. Encerrando en sí propio el fundamento de la posibilidad de las mismas y de todas las relaciones que las pueden enlazar entre sí ó con su Criador, nada puede existir independiente de Dios; así, no es posible que ningun ser deje de ordenarse á Dios. El fin que Dios se ha propuesto en la creacion, no puede ser otro que el mismo Dios; pues que antes de la creacion nada existia sino él, y despues de la creacion todas cuantas perfecciones se hallan en las criaturas, las tiene Dios formal ó virtualmente en un grado infinito. Luego este órden de todas las criaturas á Dios como á ultimo fin, es una condicion inseparable de las mismas;

condicion vista por Dios desde toda la eternidad, en todos los mundos posibles. Todo lo que ha sido criado y todo lo que puede serlo, es la realizacion de una idea divina, de lo que está representado en el entendimiento infinito, y con las propiedades absolutas ó relativas que se hallen preexistentes en aquella representacion. Así, todo cuanto existe y puede existir, debe hallarse sometido á la condicion de ordenarse á Dios, sin lo cual su existencia seria imposible.

[231.] Entre las criaturas en que se realiza la representacion preexistente en el entendimiento divino, las hay dotadas de voluntad; esta es la inclinacion á lo conocido; y significa un principio de las determinaciones propias, mediante un acto de inteligencia. Si la criatura conociese intuitivamente á Dios, su acto de voluntad seria necesariamente moral, porque seria necesariamente un acto de amor de Dios. La rectitud de la voluntad criada seria entonces un incesante reflejo de la santidad infinita, ó del amor que Dios se tiene á sí propio. En tal caso, la perfeccion moral de la criatura tampoco seria libre; mas no dejaria por esto de ser perfeccion moral y en un grado eminente. Habria entonces una perpetua conformidad de la voluntad criada con la voluntad infinita; porque la criatura amando á Dios con una feliz necesidad, no querria, ni podria querer otra cosa que lo que quisiese el mismo Dios. La moralidad de la voluntad criada seria esta conformidad perenne con la voluntad divina; conformidad que no se distinguiria del acto moral y santo por esencia: el amor de la criatura al ser infinito.

Pero cuando el conocimiento de Dios no es intuitivo, cuando la idea que de él tiene la criatura es un concepto incompleto y que encierra varias nociones indeterminadas, el bien infinito en sí mismo, no es amado por necesidad, porque no es conocido como es en sí mismo. La voluntad tiene una inclinacion al bien, pero al bien indeterminadamente; y por tanto no siente una inclinacion necesaria hácia ningun objeto real. El bien se le ofrece bajo una idea general é indeterminada, con aplicaciones muy varias, y hácia ninguna de ellas se inclina con necesidad absoluta; de aquí dimana su libertad para salirse del órden visto por Dios, como conforme á sus soberanos designios: en lo cual la libertad lejos de ser una perfeccion, es un defecto, que nace de la debilidad del conocimiento del ser que la posee.

[232.] La criatura racional conformándose en sus actos con la voluntad de Dios, realiza el órden que Dios quiere; amando este órden, ama lo que Dios

ama. Si aunque realice este órden, la criatura en su libertad no ama el mismo órden, y procede por motivos independientes de él, su voluntad, ejecutando materialmente el acto, no ama lo que Dios ama; y hé aquí la linea divisoria de la moralidad y de la inmoralidad. La moralidad del acto propiamente dicha, consiste en la conformidad explícita ó implícita de la voluntad criada con la voluntad divina; y esa perfeccion misteriosa que descubrimos en los actos morales, esa hermosura que nos encanta y atrae, no es otra cosa que la conformidad con la voluntad divina; el carácter absoluto que encontramos en la moralidad, es el amor explícito ó implícito de Dios; y por consiguiente un reflejo de la santidad infinita, ó del amor con que Dios se ama á sí mismo.

Hagamos aplicaciones de esta doctrina que se muestra tanto mas exacta cuanto mas se la hace descender al terreno de los hechos.

[233.] El amar á Dios es un acto bueno moralmente; el aborrecer á Dios es un acto malo moralmente, y de una fealdad la mas detestable. ¿Dónde está la moralidad del acto del amor de Dios? en el acto mismo, reflejo de la moralidad absoluta, ó de la santidad infinita, que consiste en el amor que Dios tiene á su perfeccion infinita; hé aquí una prueba palpable de la verdad de la teoría que estamos exponiendo. El amor de la criatura al Criador, ha sido siempre mirado como un acto esencialmente moral; como lo mas puro de la moralidad; en lo que se manifiesta que en el órden secundario y finito, este acto es la mas pura y fiel expresion de la moralidad absoluta.

[234.] Al preguntarse la razon de por qué debemos amar á Dios, se suelen recordar los beneficios que nos dispensa, el amor que nos tiene; y hasta se suele aducir el ejemplo del amor que debemos á nuestros amigos y bienhechores, y sobre todo á nuestros padres; estas razones son ciertamente muy buenas para hacer palpable en cierto modo la moralidad del acto, y conmover nuestro corazon; pero no satisfacen completamente en el terreno de la ciencia. Porque, si pudiésemos dudar de que debemos amar al ser infinito, autor de todas las cosas, claro es que dudaríamos tambien de que debiésemos amar á los padres, á los amigos y bienhechores. Luego el amor á estos se ha de fundar en algo mas elevado, si no queremos que al preguntársenos, por qué debemos amarlos, nos quedemos sin ninguna respuesta.

[235.] El querer perfeccionar el entendimiento es un acto moral en sí mismo. ¿De dónde nace la moralidad del acto? hélo aquí. Dios, al dotarnos de inteligencia ha querido evidentemente que usásemos de ella. El uso de la misma pues, entra en el órden conocido y querido por Dios; al querer esto queremos lo que Dios quiere; amamos este órden que Dios amaba desde toda la eternidad, como una realizacion de sus soberanos designios; por el contrario, si la criatura no perfecciona sus facultades intelectuales, y en uso de su libertad las deja sin ejercicio, se aparta del órden establecido por Dios; no quiere lo que Dios quiere, no ama lo que Dios ama.

[236.] Al perfeccionar estas facultades, puede el hombre hacerlo meramente para proporcionarse el goce que le produce la alabanza de sus semejantes; en este caso realiza el órden de la perfeccion del entendimiento, pero no lo realiza amando este órden en sí mismo, sino por amor de una cosa distinta que no entra en el órden querido por Dios; porque es evidente que Dios no nos ha dotado de facultades intelectuales para el estéril objeto de alabarnos unos á otros. Hé aquí pues la diferencia que conocemos, que sentimos, entre dos acciones iguales, hechas con fines diferentes: la voluntad del uno perfecciona el entendimiento como una simple realizacion del órden divino: no acertamos tal vez á explicar lo que encontramos allí, pero de cierto sabemos que aquella voluntad es recta; el otro hace lo mismo, quiere lo mismo, pero deja mezclar un motivo ajeno á este órden; y el entendimiento y el corazon nos dicen: este acto con que se hace un *bien*, no es *bueno*; esto no es virtud, es miseria.

[237.] Hay una persona necesitada, que sin embargo, tiene muchas probabilidades de mejorar pronto de fortuna. Léntulo y Julio, le dan cada cual una limosna. Léntulo da su limosna, solo con el fin de que el socorrido cuando mejore de fortuna, se acuerde del bienhechor, y le favorezca si este lo necesita. La accion de Léntulo no tiene ningun valor moral: al juzgarla se ve una combinacion de cálculo, nó un acto virtuoso. Julio da la limosna, solo por socorrer al infeliz que le inspira lástima, sin pensar en la retribucion con que el socorrido le pueda corresponder: la accion de Julio es bella moralmente, es virtuosa. ¿De dónde la diferencia? Léntulo hace el bien, aliviando al necesitado; pero nó con el amor del órden íntimo que hay en su acto; sino torciendo este órden hácia sí mismo. Dios, queriendo que los hombres necesitasen unos de otros, ha querido tambien que se socorrieran; el socorrer pues simplemente para aliviar al necesitado, es

realizar simplemente el órden querido por Dios; el aliviar para un fin particular, es realizar este órden, nó como se halla establecido por Dios, sino como le combina el hombre. Hay *complicacion* de miras: falta la *sencillez* de intencion; esa sencillez tan recomendada por el cristianismo, y que aun en la region de la filosofia encierra un sentido tan profundo.

[238.] Atendiendo al órden puramente natural, se descubre, que todas las obligaciones morales, tienen en último resultado un objeto *útil*; así como todas las prohibiciones, se dirigen á prevenir un *daño*; mas para la moralidad, no basta el querer la utilidad de ella, se necesita querer el órden mismo, de donde la utilidad resulta; siendo de notar que con cuanta mas reflexion, con cuanto mas amor se quiere este órden, sin mezcla de miras heterogéneas, tanto mas moral es el acto.

Socorrer al pobre, con la *simple* mira de aliviarle, con amor hácia el pobre, es un acto virtuoso; socorrerle con este amor, y con la reflexion *explícita* de que se cumple con un *deber* de humanidad, es todavía mas virtuoso; socorrerle con el pensamiento en Dios, viendo en el pobre á un hombre, imágen de Dios, y á quien Dios nos manda amar, es un acto todavía mas virtuoso: socorrerle, aun contra los impulsos del propio corazon, agriado quizás por un resentimiento, ó agitado por otras pasiones, y dominarse á sí mismo con una voluntad firme por amor de Dios; es ya un acto de virtud heróica. Nótese bien: la perfeccion moral del acto se aumenta á proporcion de que se quiere la cosa en sí misma con mas reflexion y amor; y llega al mas alto punto cuando en la cosa amada, se ama al mismo Dios. Si las miras son egoistas, el órden se pervierte, y la moralidad se disipa; cuando no hay miras de egoismo, y se obra principalmente á impulsos del sentimiento, la accion ya es bella, pero su carácter es mas bien de sensibilidad que de moralidad; mas cuando, con el corazon desgarrado por el dolor del sacrificio, la voluntad, precedida por la reflexion, manda este sacrificio, y se cumple el deber, porque es un deber; ó quizá se hace un acto *no* obligatorio, por el amor á su bondad moral, y porque el acto es agradable á Dios, vemos en la accion, algo tan bello, tan amable, tan digno de alabanza, que nos quedaríamos desconcertados si se nos preguntase entonces la razon del sentimiento respetuoso que experimentamos hácia la persona que por tan nobles motivos se sacrifica por sus semejantes.

Con arreglo á estos principios, podemos fijar clara y exactamente las ideas morales.

[239.] La moralidad absoluta, y por consiguiente el orígen y tipo de todo el órden moral, es el acto con que el ser infinito ama su perfeccion infinita. Este es un hecho absoluto, del cual no podemos señalar ninguna razon *à priori*.

En Dios no hay deber *propiamente* dicho; hay necesidad absoluta de ser santo.

[240.] El acto esencialmente moral en toda criatura es el amar á Dios. Es imposible, fundar la moralidad de este acto, en la moralidad de otro acto.

[241.] Los actos de la criatura son morales, en cuanto participan explícita ó implícitamente, de este amor.

[242.] Cuando la criatura ve intuitivamente á Dios, le ama necesariamente; y así todos sus actos, llevando este augusto sello, son necesariamente morales.

[243.] Cuando la criatura no ve intuitivamente á Dios, ama necesariamente el bien en comun, ó sea bajo una idea indeterminada: pero no ama necesariamente, ningun objeto en particular.

[244.] En este amor hácia el bien en comun, sus actos libres son morales, cuando su voluntad quiere el órden que Dios ha querido, sin mezclar combinaciones ajenas ó contrarias á este órden.

[245.] Para ser moral un acto, no es necesario que el que lo hace piense explícitamente en Dios, ni que su voluntad, le ame explícitamente.

[246.] El acto será tanto mas moral, cuanto vaya acompañado de mas reflexion sobre su moralidad, y sobre su conformidad con la voluntad de Dios.

[247.] El sentimiento moral, es un sentimiento que se nos ha dado para percibir la belleza del órden querido por Dios: es por decirlo así un *instinto* de amor de Dios.

[248.] Como este sentimiento es innato, indeleble, é independiente de la reflexion, lo experimentan hasta los ateos.

[249.] La idea de obligacion moral ó deber, resulta de dos ideas: órden querido por Dios; libertad física de apartarse de este órden. Dios otorgándonos la vida, ha querido que procurásemos conservarla; pero el hombre es libre, y á veces se suicida. El que conserva su vida cumple con un deber; el que se mata, le infringe. Así en la idea del deber, entra la de libertad física, que no puede ejercerse en cierto sentido, sin salir del órden querido por Dios.

[250.] La pena es una sancion del órden moral; sirve para suplir la necesidad imposible para los seres libres. Las criaturas que obran sin conocimiento, cumplen su destino por necesidad absoluta; los seres libres, cumplen su destino, nó por necesidad absoluta, sino por la especie de necesidad producida por la vista de un resultado doloroso.

[251.] Aquí se palpa la diferencia entre el mal físico y el mal moral, aun en el mismo ser libre: el físico es el dolor; el moral, es el desviarse del órden querido por Dios.

[252.] Ilícito es lo contrario á un deber.

[253.] Lícito es todo lo que no se opone á ningun deber.

[254.] Ley eterna es el órden de los seres inteligentes querido por Dios, con arreglo á su santidad infinita.

[255.] Acciones intrínsecamente morales, son las que forman parte del órden que Dios, (supuesta la voluntad de criar tales ó cuales seres), ha querido por necesidad, en fuerza del amor de su perfeccion infinita. Semejantes acciones, están mandadas porque son buenas.

[256.] Las acciones que son buenas porque están mandadas, son las que forman parte del órden querido por Dios libremente, y del cual ha dado conocimiento á sus criaturas.

[257.] El mandato de Dios, es su voluntad comunicada á la criatura. Si esta voluntad es necesaria, el precepto es natural; si esta voluntad es libre, es positivo.

[258.] Atendiendo á lo puramente natural, el órden querido por Dios, es el que conduce á la conservacion y perfeccion de los seres criados. Las acciones serán morales cuando se conformen con este órden.

[259.] La perfeccion natural de los seres consiste en el uso de sus facultades acomodado al fin á que su misma naturaleza los muestra destinados.

[260.] La naturaleza ha encargado á cada individuo el cuidado de su propia conservacion y perfeccion.

[261.] La imposibilidad natural de que el hombre viva solo, indica que la conservacion y perfeccion de los individuos, se ha de conseguir en sociedad.

[262.] La primera sociedad, es la de familia.

[263.] Los padres deben alimentar y educar á sus hijos; porque sin esto no puede conservarse el linaje humano.

[264.] Los deberes conyugales, nacen del órden necesario para la conservacion y perfeccion de la sociedad de familia, indispensable para la conservacion del humano linaje.

[265.] Cuanto mas necesario es el enlace de un acto con la conservacion y perfeccion de la familia, mas necesaria es su moralidad, y por consiguiente menos sujeta á modificaciones.

[266.] La inmoralidad de los actos contrarios al pudor, y muy especialmente los contrarios á la naturaleza, se funda en grandes razones de un órden indispensable para la conservacion del individuo y de la especie.

[267.] Las pasiones, por lo mismo que son ciegas, es evidente que nos han sido dadas como medios, nó como fines.

[268.] Luego cuando la satisfaccion de las pasiones se toma nó como un medio, sino como un fin, el acto es inmoral. Un ejemplo sencillo aclarará esta idea. El placer de la comida tiene un objeto muy útil para la conservacion del individuo; así el comer *con* placer, no es nada malo, sino bueno; pero el comer *por* el placer de la comida, es invertir el órden: el acto no es bueno. La misma accion que en el primer caso es muy racional, en el

segundo es un acto de *glotonería*. Así lo juzga el sentido comun sin necesitar de análisis.

[269.] Viviendo el hombre solo, el uso de su libertad física, no perjudicaria jamás sino á sí mismo; el límite moral de su libertad seria el de satisfacer sus necesidades y deseos, con arreglo al dictámen de la razon. Pero viviendo los hombres en sociedad, el ejercicio de la libertad física del uno, tropieza por necesidad con el del otro; para impedir el desórden es necesario restringir un poco la libertad física de cada uno, y someterlos á todos á un órden conforme á razon, y conducente al bien general: hé aquí la necesidad de una legislacion civil. Esta no puede establecerse, ni conservarse, por sí sola: hé aquí la necesidad de un poder público. El objeto de la sociedad, es el bien general, con sujecion á los principios de la moral eterna; este mismo es el objeto del poder público.

[270.] Con la teoría que precede, se explica satisfactoriamente el doble carácter que presenta el órden moral: lo absoluto y lo relativo. La razon, el sentido comun, el corazon, nos obligan á reconocer en el órden moral algo absoluto, independiente de la consideracion de la utilidad: esto se explica, elevándose á un acto absoluto, de perfeccion absoluta; y mirando la moralidad de las criaturas, como una participacion de aquel acto. La razon y la experiencia nos enseñan que la moralidad de las acciones tiene resultados *útiles*; esto se explica, observando, que en aquel acto absoluto, está comprendido el amor del órden que habia de reinar entre los seres criados, para cumplir sus destinos. Este órden pues, era á un tiempo *querido* por Dios, y *conducente* al fin especial de cada criatura; será pues á un mismo tiempo *moral* y *útil*.

[271.] Pero los dos caractéres se conservan siempre esencialmente distintos: el primero, lo *sentimos*; el segundo lo *calculamos*. Cuando nos falta el primero, somos *malos*; cuando el segundo, somos *desgraciados*. El resultado doloroso, es *pena*, si nuestra voluntad ha infringido á sabiendas el órden; cuando nó, es simplemente *desdicha*.

[272.] Permítaseme lisonjearme con la idea de que esta teoría es algo mas satisfactoria, que las que han excogitado algunos filósofos modernos, para explicar la naturaleza absoluta de la moralidad. He necesitado de la idea de Dios, es cierto; porque no concibo órden moral, en quitando á Dios del

mundo. Sin la idea de Dios, la moralidad no puede ser otra cosa que un sentimiento ciego, tan absurdo en su objeto, como en sí mismo; la filosofía que no lo funde en Dios, no podrá llegar jamás á una explicacion científica: deberá limitarse á consignar el hecho como una necesidad, cuyo carácter y orígen se ignoran del todo.

[273.] Añadiré una observacion que compendia toda mi teoría, y que pone de manifiesto lo que la diferencia de las otras, que reconocen en Dios el fundamento del órden moral, y el amor de Dios, por el primero de los deberes. Los sistemas á que me refiero suponen la idea de moralidad distinta de la del amor de Dios, pero yo digo que la *esencia* de la moralidad es el mismo amor de Dios. Así afirmo que la santidad infinita, es *esencialmente* el amor con que Dios se ama á sí mismo; que el acto primitivo y esencialmente moral de la criatura es el amor á Dios; que la moralidad de todas sus acciones, consiste en conformarse explícita ó implícitamente con la voluntad de Dios; lo que equivale á un amor explícito ó implícito de Dios.

Uno de los resultados mas notables de esta teoría que pone la esencia de la moralidad en el amor de Dios ó del bien infinito, es el que hace desaparecer la diferencia entre la forma de las proposiciones metafísicas y las morales, manifestando como el *se debe* y *se ha*, que se encuentra en estas, se reduce al *es* absoluto de aquellas (V. 210, 211, 212 y 213). Hé aquí la aplicacion de este importante resultado.

La proposicion: El amar á Dios *es* bueno moralmente; es una proposicion absoluta é idéntica, porque la bondad moral no es otra cosa que el amor de Dios.

La proposicion: El amar al prójimo es bueno; se reduce á la primera, porque amar al prójimo es un cierto modo de amar á Dios.

La proposicion: el socorrer al prójimo es bueno: se reduce á la anterior, porque socorrer es amar.

La proposicion: El hombre *debe* conservar su vida, se explica por esta otra absoluta: la conservacion de la vida del hombre, *es* querida por Dios. Así la palabra *debe*, significa la necesidad de que el hombre conserve su vida, si no quiere oponerse al órden querido por Dios.

Estos ejemplos bastan para que se vea con cuánta facilidad pueden reducirse á una forma absoluta, las proposiciones morales. Esto, no alcanzo de qué manera se podrá conseguir, si en vez de decirse: el amor de Dios es la misma moralidad; se dijese: el amor de Dios es un acto moral, distinguiendo entre el amor y la moralidad.

[274.] Sea cual fuere el juicio que se forme de esta explicacion, no puede negarse que con ella, se reconoce una sabiduría profunda, aun ateniéndonos al solo órden natural y filosófico, en aquella admirable doctrina del Divino Maestro, en que llama al amor de Dios el mayor y el primero de los mandamientos, y en que, cuando quiere señalar el carácter del bien moral, recuerda, muy especialmente, el cumplimiento de la voluntad divina.

[275.] Puesta la esencia de la moralidad en el amor, lo moral debe parecernos bello, porque nada mas bello que el amor; debe ser agradable al alma, porque nada mas grato que el amor. Entonces se comprende tambien por qué las ideas de desinterés, de sacrificio, se nos presentan tan bellas en el órden moral, y nos hacen rechazar instintivamente la teoría del interés propio: nada mas desinteresado, que el amor; nada mas capaz de grandes sacrificios que el amor.

[276.] Así el egoismo queda desterrado del órden moral: Dios se ama á sí mismo, porque es infinitamente perfecto; fuera de sí no encuentra nada que amar, que él no haya criado. El amor que tiene á las criaturas es completamente desinteresado, porque nada puede recibir de las mismas. La criatura se ama á sí propia y ama tambien á las demás; pero este amor, no es de un egoismo estrecho, sino que ama en sí misma, y en sus semejantes, el reflejo del bien infinito. Desea unirse con el bien supremo, y en esto pone su última felicidad; pero este deseo lo enlaza con el amor del bien supremo en sí mismo, y no le ama precisamente porque de ello deba resultar su propia felicidad.

CAPÍTULO XXI.

OJEADA SOBRE LA OBRA.

[277.] Llego al término de mi trabajo; y así conviene echar una ojeada sobre el largo camino que acabo de recorrer.

Me habia propuesto examinar las ideas fundamentales de nuestro espíritu, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el mundo.

[278.] Con relacion á los objetos, hemos encontrado en nuestro espíritu dos hechos primitivos: la intuicion de la extension; la idea del ente. En la intuicion de la extension se funda toda la sensibilidad objetiva; en la idea del ente se funda todo el órden intelectual puro en lo tocante á las ideas indeterminadas. De la idea del ente, hemos visto salir las de identidad, distincion, unidad, número, duracion, tiempo, simplicidad, composicion, finito, infinito, necesario, contingente, mutable, inmutable, substancia, accidente, causa, efecto.

[279.] En el órden subjetivo, hallamos como hechos de conciencia, la sensibilidad, ó el ser sensitivo (incluyendo en esto no solo la sensacion, sino tambien el sentimiento); la inteligencia y la voluntad; lo que nos da ideas intuitivas de modos de ser determinados, y distintos del de los seres extensos.

[280.] Así todos los elementos de nuestro espíritu se reducen á las ideas intuitivas de extension, de sensibilidad, inteligencia y voluntad, y á las ideas indeterminadas, que á su vez se fundan todas en la idea de ser.

[281.] De la idea de ser, combinada con la del no ser, nace el principio de contradiccion: que por sí, da orígen solamente á conocimientos indeterminados. Para que la ciencia tenga un objeto realizable, es necesario que el ser se le presente bajo alguna forma. Nuestra intuicion nos ofrece dos: extension y conciencia.

[282.] La conciencia nos ofrece tres modos de ser: sensibilidad, ó el ser sensitivo, inteligencia y voluntad.

[283.] La extension considerada en toda su pureza, cual la imaginamos en el espacio, es la base de la geometría.

[284.] La misma extension modificada de varias maneras, y puesta en relacion con nuestra sensibilidad, es la base de todas las ciencias naturales, ó que tienen por objeto el universo corpóreo.

[285.] La inteligencia da orígen á la ideología y á la psicología.

[286.] La voluntad, en cuanto movida por fines, da orígen á las ciencias morales.

[287.] La idea de ser engendra el principio de contradiccion; y con él, las ideas generales é indeterminadas, de cuya combinacion nace la ontología; y que además circulan por todas las demás ciencias como un flúido vivificante.

[288.] Así concibo el árbol de las ciencias humanas: examinar las raíces de este árbol, era mi objeto en la *Filosofía Fundemental*.

FIN.

NOTAS.

(SOBRE EL LIBRO VIII).

(I) Quizás no faltarán algunos lectores poco versados en la historia de lo filosofía, á quienes parezca que me he extendido demasiado en la explicacion de la idea de lo infinito, considerando estas cuestiones, en la clase de aquellas que sirven mas bien para sutilizar, que para adquirir conocimientos sólidos. Este es un error de mucha gravedad. En todos tiempos, han ocupado un lugar preferente entre las cuestiones filosóficas, las que versan sobre la idea de lo infinito; y en nuestra época, apenas hay ninguna que deba merecer mas atencion, si se quieren atajar los progresos del panteismo. No me cansaré de repetir que muchos errores gravísimos dimanan de confusion en las ideas fundamentales; para quien esté bien radicado en el conocimiento de estas, dejarán de ser peligrosas ciertas obras, cuyo secreto, para extraviar, consiste ó en emplear palabras incomprensibles, ó en dar falsas acepciones á las que se pueden comprender. Como quiera, los que creyeren que aquí solo se trata de cavilaciones escolásticas, recuerden que deberán tener por caviladores á los metafísicos mas eminentes antiguos y modernos.

(SOBRE EL LIBRO IX).

(II) No ignoro, que algunos filósofos modernos, y muy particularmente M. Cousin, tratan de sincerarse de la acusacion de panteismo, explicando á su manera los pasajes de sus obras donde se halla profesado este error. No siéndome posible, extenderme en una cuestion que exigiria la insercion y cotejo de largos pasajes, me contentaré con remitir al lector á lo que tengo dicho en el cuerpo de la obra, y con respecto á M. Cousin, á los trozos que llevo citados en mis *Cartas á un escéptico en materia de religion* (Carta X). Sea como fuere, los impugnadores de M. Cousin no tienen la culpa de que este filósofo se valiese de palabras tan claras y terminantes, que á ningun hombre de sano juicio le podia quedar ninguna duda, de que contenian lisa y llanamente la profesion del panteismo. Dejando pues á este filósofo la responsabilidad de sus intenciones, me contentaré con rogar encarecidamente á nuestros jóvenes, que no juzguen con ligereza sobre las disputas que se agitan en el vecino reino, cuyo ruido llega hasta nosotros, por órganos no siempre fieles; y que se abstengan de dar fe á los que se empeñan en persuadirles que las alarmas de los hombres de sanas doctrinas en materias filosóficas, carecen de fundamento.

FIN DE LAS NOTAS.

FIN.

INDICE

DE LAS

MATERIAS DEL TOMO CUARTO.

LIBRO OCTAVO.

LO INFINITO.

CAPÍTULO XIX.

LIBRO NOVENO.

LA SUBSTANCIA.

LIBRO DECIMO.

NECESIDAD Y CAUSALIDAD.

Esta obra constará de 4 tomos, al precio cada uno de 16 rs. vn. en Barcelona, en la librería de Bacsi, y de 20 en los siguientes puntos *franco de porte*.

Algeciras, *Contilló*.
Alicante, *Carratalá*.
Almería, *Santamaría*.
Avila, *R. Martin Lázaro*.
Badajoz, *Carrillo y sobrinos*.
Cadiz, *Hortal y compañia*.
Ciudad Real, *Malaguilla*.
Figueras, *Matas*.
Gerona, *Figaró*.
Granada, *Sanz*.
Lérida, *Viuda Carminas. Sol*.
Madrid, *Rodriguez*.
Málaga, *Martinez de Aguilar*.
Palma, *Trias, Garcia*.
Pamplona, *Longus y Ripa*.
Pto. Sta. Maria, *Valderrama*.
Reus, *Viuda Angelon*.
Salamanca, *Moran*.
Santiago, *Rey Romero é hijos*.
Sevilla, *Angulo y Comp.*s
Tarragona, *Granell*.
Valencia, *Navarro*.
Valladolid, *Roldan*.
Zaragoza, *Yagüe*.

OBRAS DEL AUTOR QUE SE HALLAN DE VENTA EN LA LIBRERIA DE BRUSI.

El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea. 5 tomos	61 rs. vn.
El Criterio, 1 tomo	16 id.
La Religion demostrada al alcance de los niños	3 id.
La Sociedad, revista religiosa, filosófica, política y literaria, 2 tomos de 576 páginas cada uno	72 id.
La Civilizacion, revista religiosa, filosófica, política y literaria de Barcelona, escrita por D. Jaime Balmes, D. Joaquin Roca y Cornet y D. Jose Ferrer y Subirano: 3 tomos de 576 páginas los dos primeros y 480 el último. El Sr. Balmes escribió en esta revista 500 páginas, equivalentes á un tomo. Precios de la obra	100 id.

Nota 1: Hablo de diferencia entre cantidades *positivas*, porque en no suponiéndolas tales, se puede representar algebráicamente una diferencia infinita. Sean estas dos cantidades (x-a) y (-a). Buscando la diferencia tenemos: D = (x-a) - (-a) = x-a+a = x.[1]

Nota 2: Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster, et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in universali secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus consideramus. Sed verum est quod judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est. Unde August, dicit in 9 de Trini. Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus deffinimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Est autem differentia inder bes duas cognitiones: nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentis, quæ est principium actus ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscero per suam præsentiom. Sed ad secundam cognitionem de mente

habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam cirra naturam animæ erraverunt. Propter quod August. dicit 10 de Trinitate, detali inquisitione mentis. Non velut absentem se quærat mens cernere, sed preæsentem quærat discernere, id est cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam. (1, P. Q. 87 Art. 1.)[2]